

الشواهد الربوبية

في المناهج السلوكية

تأليف

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي

باحواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری

تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتياني

الشواهد الربوبية

علي صراط الحق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی تجلّی لقلوب العارفین بأسرار المبدء والمعاد ، و جعل نور معرفته نتیجة ایجاد الأرواح والأجساد فأوحی فی کل سماء أمرها لادارة [1] انوار متجسّدة بتحریکات نفوس مجردة یتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ینشأ منها الکائنات ویتزیّن الارض بالحیوان والنبات والجماد و کان الغرض الاصلی منها نشو الآخرة وتعمیرها بنفوس طاهرة [2] فخلق الانسان و خلق من بقیة طینته سایر الاکوان .

فسبحان من خالق فاطر ما اقدسه و اعظمه ، اشکره علی نعمه المترادفة وآلائه المتوافرة و اُصلّی علی نبیه و آله المطهرین من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظین فی سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن اوهام الجهلة واستعیذ به من مسّ جنود الشیاطین فی تحریر هذه العجالة و بثّ معانیها الی غیر ذویها من الذین لم یتطهروا بواطنهم عن غشّ الجهالات و خبائث الملکات .

اللهمّ اجعل قبور هذه الأسرار صدور الأحرار و احرسها عن استراق اسماع

۱ـ : لارادة ـ د ـ ط

۲ـ : بنفوس طاهرة ـ د ـ ط .

الأشرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هذه الكلمات في روضة من رياض الجنة ولا تجعلها في حفرة من حفر النيران .

و بعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازى نور الله بصيرته من[1] معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين : انى بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتى الى عالم المعانى والاسرار و ملازمتى باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهاجرة[2] عما اكب عليه طبايع الجمهور والاعراض[3] بالكلية الى الحق القراح عما استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلدوه خلفاً عن سلف اعتماداً على مشافهة الحس للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس .

قد اطلعت على مشاهد شريفة الهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقية عرفانية قلما تيسر لأحد الوقوف عليها الا اوحدى من افاضل الحكماء او صوفى صفى القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين و ان كانوا من الأساطين و كلت عن ادراكها افهام الآخرين و ان كانوا من المتفطنين .

هى لعمرى انوار ملكوتية تتلألأ فى سماء القدس والولاية و ايدى باسطة يكاد تقرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فى مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، مما لم يمكننى أن انص عليها[4] خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار فى الاقطار لقصور الطبايع الغير المهذبة عن دركها من الكتابة او المقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

لما[5] ورد على امر من قلبى و وقعت الى اشارة مشير غيب[6] باظهار طائفة منها

١ـ : فى معرفة الدين ـ د ـ ط
٢ـ : طالت مهاجرتى ـ د ، ط
٣ـ : و اعراضى بالكلية ...... د، ط
٤ـ النص عليها ، ـ ط
٥ـ ثم لما ...... ـ ط
٦ـ : ووقعت اشارة مشير غيبى الى اظهار ..... الخ د،ط، خ، ن، د

لحكمة خفيّة و بثّ جلة[1] منها مع اشعار ببراهينها الجليّة من غير تطويل فی دفع النقوض والاسئله فامتثلت سمعاً و طاعة والمأمور معذور و شمّرت عن ساق الجدّ و أوردتها كما رسم لی و عيّن علیّ الجدّ .

فهذه اشارات الی جواهر زاهرة و تنبيهات علی نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت وانعقدت فی أصداف قابلية النفس بالبرهان ثم استخرجها[2] غواص القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة الی سواحل البيان باذن الله العزيز المنّان و ثقبت الناطقة كلاً منها بمثقب التدبر والتحقيق، و قوّة التأمل والتدقيق حتی اتسمت بسمة الانتظام واتّصفت بصفة الالتيام و جائت بحمدالله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبّحون فی جوامع القدس او قلايد، تزيّن بها «الحور العين» فی مجامع الأنس .

فها هی التی أذكرها من اصول أودعتها فی ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد و سمّيتها «بالشواهد الربوبيّة فی المناهج السلوكية» فرّج الله بها كروب السالكين و يسّر لهم سلوك مناهج الحق واليقين ونوّر باشراقها قلوب اهل الجدّ والتحصيل «والله يقول الحق و هو يهدی السبيل» .

۱ـ و بث جملة منها آ، ق، ن،ر ، سط

۲ـ : ثم استخرجتها ...... د، ط

المشهد الأول

فيما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة

و فيه : شواهد

الأول : في الوجود و فيه اشراقات الأول في تحققه ، الوجود أحق الاشياء بالتحقق لان غيره به يكون متحققاً و كائناً في الاعيان وفي الاذهان[1] فهوالذي بــه ينال كل ذي حق حقيقته، فكيف يكون امراً اعتبارياً كمايقوله المحجوبون عن شهوده، ولانه المجعول بالذات دون المسمى بالماهية كما يظهر انشاءالله .

الثاني : في وجدانه ، الوجود لايمكن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصور الشيء العيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العين الى حد الذهن ، فهذا يجرى في غير الوجود . و اما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحد والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

و اذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي و لا جزئي و لا عام ولا خاص ولامطلق ولا مقيد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها

۱ـ : او في الاذهان ـ في «ط ، م ، ل»

و هو فی ذاته أمر بسیط لا یکون له جنس ولا فصل ولا ایضاً یحتاج فی تحصله الیٰ ضمیمة قید فصلی او عرضیّ مصنّف او مشخّص .

الثالث : ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلّی للجزئیات کما اشرنا الیه بل شموله من باب الانبساط و السریان علیٰ هیاکل الماهیات سریاناً مجهول التصور فهو مع کونه امراً شخصیاً متشخّصاً بذاته و مشخّصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیّة مما یجوز القول بانّه مختلف الحقایق بحسب الماهیات المتحدة به کل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوی الموجود الاول الذی لا یشوبه ماهیة اصلاً لانّه صریح الوجود الذی لا اتمّ منه و صرف الوجود المتأکّد الشدید الذی لایتناهی قوّته و شدته بل هو فوق مالایتناهی بمالایتناهی، فلایحدّه حد ولا یضبطه رسم «ولا یحیطون به[1] علماً ، و عنت الوجوه للحیّ القیّوم[2]» .

تفریع

فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأکد والضعف و بین ما ذهب الیه المشاؤن اقوام الفیلسوف المقدم من اختلاف حقایقها عند التفتیش .

الرابع : ان الوجود فی کل شیء عین العلم والقدرة و سایر الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء موجود بحسبه و سیجیء موعد بیانه .

الخامس : انّ بین الوجود والماهیة الموجودة به ملازمة عقلیّة لا صحابة[3] بحسب

۱ــ سورة طه ۲۰ ، آیة ۱۰۹

۲ــ سورة ۲۰ آیة ۲۱۰ .

۳ــ لا بحسب الاتفاق ... دهط

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بدّ ان يكون احدالمتلازمين[1] تلازماً عقلياً متحققاً بالآخر او هما متحققين جميعاً بامر ثالث[2] موقع الارتباط بينهما والشق الثاني غير صحيح لان احدهما و هوالماهيّة غير مجعولة ولاموجودة في نفسها لنفسها كما اقمنا البراهين عليه في مقامه فيبقى[3] الشق الاول . ثم لا يجوز أن يكون الماهيّة مقتضية للوجود و الاّ لكانت[4] قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هوالوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر في الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ بل بمعنى ان الوجود هوالاصل في التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظلّ للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهيّة موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد .

السادس : ان الوجود في ذاته ليس بجوهر ولا عرض لان كلاً منهما عنوان لماهيّة كليّة و قد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله و لو كان تحت الجوهر الذي جنسه او تحت معنى جنسيٍ من الاعراض لكان مفتقراً الى ما يحصّله وجوداً كالفصل و ما يجري مجراه من ساير المحصّلات للوجود فلم يكن الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك .

١ـ : لا بد ان يكون احدالمتلازمين ملازما عقليامتحققا..... «ط» هكذا وجدنا في اكثر النسخ المخطوطة .

٢ـ : او هما جميعاً متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ ـ «ط»

٣ـ : فيبقى الشق الاول ، «خ، ن ر ، م»ل

٤ـ والا لكان ...

شروق نور لزهوق ظلمة

و اذ قداستنار بيت قلبك بشروق نورالعرفان من افق البرهان وتيقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمه كل وهم ولا تبال بما وجدته في كلام بعضهم[1] حيث قال: «ان الوجود عرض محتجاً بان الوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان و وجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج . انتهى »

فان ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد في الاعيان و كذا في الاذهان فلا قابلية ولا مقبولية و الا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشيء على نفسه و كون الوجود قبل الوجود[2] و غير ذلك [من المفاسد] الا ان للعقل ان يلاحظ في الموجود معنيين ماهية و وجوداً فاذا حلل العقل الموجود العيني او الذهني الى امرين فهما بالمادة والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفية هذا الاتصاف والقابلية ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لانه نحو وجود ايضاً فيصفها بالوجود الذي هي به موجودة ؛ فهذه الملاحظة ايضاً يصحح قاعدة الفرعية من حيث انها تجريد[3] و تخليط معاً لانها تخلية القابل عن

١ـ هو بهمنيار صاحب التحصيل «منه» دام ظله كذا في النسخة المكتوبة في حيوة المصنف «رضي الله تعالى عنه» «ط والنسخة المكتوبة في سنة : ١١٩٦.

٢ـ : و كون الوجود قبله [اي الوجود] «ط

٣ـ من انها تجريد ... الخ «ط

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هي بعينها نحو من الوجود فيكون متأحّدة معه فانظر ماأشمل انبساط نورالوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته .

لمعة تفريعيّة

قد بزغ الامر و ظهر انّ وجودالاشياء نفس موجوديّتها لاكحال البياض والجسم فكما انه فرق بين كون الشيء في المكان او في الزمان و بين كون الحالّ كالعرض والصورة في محلّ كالموضوع والمادّة لان في الاول وجوداً للشيء في نفسه ووجوداً آخر له في غيره و في الثاني وجود للشيء في نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشيء في شيء و بين كون نفس الشيء لا كون شيء فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السّابع : في ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مرّ انه متشخّص بذاته متطوّر بأطواره و درجاته فتخصّص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال والنّقص او بالغنى[۱] والفقر[۱] و اما بعوارض ماديّة ان وقع في الموادّ ، و هي لوازم الشخص المادي و علاماته ، فوقوع كل وجود في مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم والتأخر كانّهما مقوّمان للوجودات التي هي فوق الاكوان والحركات ، و كلّ وجود واقع في مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع في المواد والاستعدادات فكونه واقعاً في تلك المرتبة مقوم له لا يتصوّر زواله عنه مع بقائه في نفسه و اما الوجودات المادّيّة

۱ـ : او الغنى والفقر . في النسخ الغير المطبوعة .

فكذلك الا انها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .

الثامن : فى تحقيق اتصاف الماهية بالوجود . قداضطربت افهام المتأخرين فى اتصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوره من جهة ان ثبوت شیء لشیء فرع على ثبوت ذلك الشیء فى نفسه فيلزم على تقدير هذاالاتصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارة انكروا قاعدة الفرعية و بدلوها بالاستلزام و تارة خصصوها بماوراءالوجود من الصفات . و تارة جعلوا مناط الموجودية اتحادالماهية مع مفهوم الموجودالمشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره وكذاالحكم فى كل مشتق عندالقائل بهذا و لم يتحقق احد منهم كنه الامر فى هذاالمقام من ان الوجود كما مر نفس موجودية الماهية لا موجودية شیء غيره لها كسايرالاعراض حتى لزم ان يكون اتصاف الماهيه به فرع تحققها فى نفسها فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكلية العقلية، كما قد يحتاج اليه فى الاحكام النقليه عند تعارض الادلة .

و هذاالذى اظهرناه انما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما على طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتصاف لها به ولا عروض له عليها بل انما الموجود فى الاعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و اماالمسمى بالماهية فهى امر متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية لاالحقيقة [۱] كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصى .

۱ــ لا على الحقيقة... د،ط

تأييد" تنبيهى

و مما يؤيّد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود فى الهليّة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض المحقّقين.[١] قول الشيخ الرئيس في بعض كتبه: «فالوجود الذي للجسم هو موجوديّة الجسم لا كحال البياض فى الجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض والجسم.» انتهى. ، فان معناه انه : لا بد فى صدق الحمل لكل محمول غير الوجود على شيء من ان يكون للمحمول معنى في نفسه و له وجود عند الموضوع و ان كان وجوده فى نفسه عين وجوده عند الموضوع .

فهيهنا امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول ووجود رابطى بينهما واما فى مثل قولنا الجسم موجود فيكفى هيهنا الجسم والوجود من غير حاجة الى ثالث .

وقال ايضاً فى التعليقات: «وجود الاعراض فى انفسها هووجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفا لحاجتها الى الوجود حتى يصير موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال: ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير . انتهى »

ولا يخفى ان هذا الكلام والذى نقلنا قبيله نصّان على ان للوجود كوناً فى ـ

١ــ و هو السيد المحقق الداماد و قد صرح بهذا فى القبسات «طبع ط ١٣١٤ ه. ق القبس الثانى ص٢٦، ٢٧ وقد نقلنا كلامه و حققناه فى حواشينا. قوله «قده» : «كما قد صرح به بعض المحققين» . هذه العبارة ليست فى اكثر النسخ المخطوطة .

الواقع الا ان كينونيّته ليس بامر زائد عليه كما في الاعراض و لا يفتقر ايضاً في قوامه الى[1] مايستغنيه موضوعاً و هو الماهية الموجودة به اذ ليس لها وجود آخر به يكون متقدمة عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب التوسع في اعتبار العقل .

و اما ما قاله بعض المحققين[1] «ان الوجود متقدم على الماهية في الخارج ومتأخر عنها في العقل» فمراده ما مرت الاشارة اليه من ان الوجود في الخارج اصل صادر عن الجاعل والماهيّة تبع له و في الذهن للعقل ان يعتبر الماهيّة مجردة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : في الاشارة الى حل الاشكالات الواردة على كون الوجود متحققاً في الاعيان .

ان للقائلين باعتباريّة الوجود و كونه من المعقولات الثانيه والاعتبارات الذهنية حججاً قويّة سيّما ماذكره الشيخ الاشراقي في حكمة الاشراق[2] والتلويحات والمطارحات فانها عسير الدفع دقيق المسلك و قد هدانا الله سبحانه الى كنه الامر و نور قلوبنا[3] بشهود الحق في هذا المقام و يسّر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه الشكوك كلها وقمع ظلمات هذه الوساوس والاوهام برمّتها «فالحمد لله الذي هدينا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله» و من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اوايل سفرنا الاول من اسفار

١ــ والقائل هو الشارح المحقق لمقاصد الاشارات «قدس الله اسراره» في شرحه على الاشارات «طبع ط ١٢٧٩ هـ ق الجزء الثالث ، ص ٢٤٥» .

٢ــ راجع شرح حكمة الاشراق الطبعة الحجريه ــ ط ١٣١٥ هـ ق ص ١٨٢ ، الى ص ٢٠٦» .

٣ــ نور قلبنا .... «ط»

الاربعة و فيه كفاية لطالب الهداية[1] . والحقّ ان الجهل بمسئلة الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يعرف كل شيء و هو اول كل تصور و اعرف من كل متصور[2] فاذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مرّ ، و لهذا قيل : «من لا كشف له لاعلم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرة في التلويحات[3] على ان الوجود اعتباري لا صورة ولا حقيقة له في الاعيان صرّح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية وما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا الا تناقض صريح وقع منه ؟

الإشراق العاشر

ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولاً وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً كما في ساير العلوم فان مطالبها محمولات لايعرض للموجود المطلق الا بعد ان يصير امراً خاصاً من باب الحركات والمتحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص في العلوم الجزئية التي هي تحت العلم الطبيعي والتعليمي بل زيد عليه فيها مخصّصات اخرى[4] غير كونه ذا طبيعة مطلقة او

١ـ و قد عبر «قده» عن كتابه الكبير تارة «بالاسفار الاربعة» و تارة «بالحكمة المتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمة المتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفار الاربعة . هكذا سمعت من استاذنا الاعظم سيد اكابر الحكما آقا ميرزا ابوالحسن قزوينى «اديمت ظلاله» بعض اوقات استفادتى منه .

٢ـ : واعرف من كل متصور غيره ...الخ دءط.

٣ـ و قد ذكر جميع الادلة التى ذكرها فى المطارحات فى الحكمة الاشراق

٤ـ : بمخصصات اخرى ..؟ دءط

ذاكمية مطلقة- كمباحث الامزجه- لانواع تراكيب العنصريات وكمباحث اقسام الاصوات و تأليفاتها و نغماتها و كمباحث احكام حركات الكواكب و ما يتفرع على نسب انظار النجوم و قراناتها واتصالاتها الى غير ذلك من العلوم الجزئية الباحث[1] عن احوال الموجودات التى تضاعفت عليها التنزلات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعى والتعليمى ايضاً .

و لان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار الى علم سابق يكون هناك[2] من المطالب و هيهنا من المبادى المسلمة فالموضوع الاول للحكمة الالهية هو الموجود «بما هو موجود» لا الوجود الواجبى كما ظن لانه من المطالب فى هذا العلم فاما[3] مسائله و مطالبه فاثبات جميع الحقايق الوجودية من وجود البارى جل اسمه و وحدانيته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه ورسله و اثبات الدار الآخرة و كيفية نشوءها عن النفوس ، فالحكيم الالهى هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الاعلى والاسفل و كتبه العرشيه- واللوحيه- و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته و برجوع كل شىء اليه «يوم تبدل الارض[4] غير الارض» و الى هذه العلوم الربوبية اشار فى قوله تعالى : «آمن الرسول بما انزل اليه الآية[5]» ومن مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكم والكيف و غيرها و هى له كالانواع .

و منها اثبات الامور العامة و هى له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير

۱ـ : الباحثة من احوال الموجودات التى ... الخ كذا وجد فى بعض النسخ الموجودة عندنا .

۲ـ : هذان من المطالب ....

۳ـ : و اما مسائله و مطالبه .. الخ

٤ـ سورة ابراهيم ١٤ آية ٤٩ : «يوم تبدل الارض غير الارض والسماوات و برزوا لله الواحد القهار» .

٥ـ البقرة ٢٨٥ سورة ١ .

والقوة والفعل والكلي والجزئي والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .

و من مطالب هذه‌الحكمة اثبات مبادى‌القصوى الاربع للموجودات اى الفاعل والغاية والمادّة والصورة .

اظلام وَهْم و اِشراق عَقْل

ربما يتوهم متوهّم : ان‌الوجود اذاكان موضوعاً للحكمة‌الالهية لم يمكن اثبات مبادى‌الموجودات فيه لان‌المطلوب فى كل علم لواحق موضوعه لا مباديه . فيجاب عنه: ان‌النظر فى مبادى‌الوجود ايضاً نظر فى لواحقه اذالوجود بما هووجود اوموجود ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء من‌عوارضه‌الذاتية التي يلحقه لحوقاً اولياً اذ لا شيء اعم منه حتى يعرض له اولا هذا المعنى ولا ًانّه فى عروض هذا المعنى له يفتقر الى ان يصير طبيعيّاً او تعليميّاً .

و هيهنا سِرّ عرشي : و هو ان طبيعة‌الوجود المطلق لها وحدة عموميّة ليست كوحدة‌الاشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة‌الوجود المطلق ، فيجوز ان يكون‌المتقدم عليه من‌اللواحق المتأخرة عنه بل‌الوجود‌المطلق بذاته متقدم و متأخر و سابق ولاحق و بهذاالتنوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جلية‌الحال ولا يحتاج الى ما اعتذر عنه‌الشيخ اخيراً فى‌الشفاء : «بان‌المبدء ليس مبدءً للموجود كله و الاّ لكان مبدء لنفسه بل الموجود[1] كله مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود انتهى[2]» بل لقائل ان يقول: اذا كان مبدء لبعض‌الموجود يصدق

١ــ الهيات الشفاء طبعة‌الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص٢٨١ .

٢ــ قال‌الشيخ بعد هذه‌العبارة : «فلا يكون هذاالعلم‌يبحث عن مبادى الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادي بعض ما فيه كسايرالعلوم‌الجزئية .... الخ»

عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والمبدء ايضاً و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صادق على الفرد المقيد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لمقاصد الاشارات كيف ذكر فى شرح قول الشيخ النمط الرابع فى الوجود و علله : «ان الوجود هيهنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذي لا علة له ، و على الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزءً منها بل انما يكون عارضاً لهافاذن هو معلول مستند الى علة و لذلك قال الشيخ : «فى الوجود و علله» .

اقول : ليت شعري ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما فى الشفاء فى مثل هذا الموضع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ فى هذا النمط من علل الوجود هى العلل الاربع الفاعلية و الغائية والمادية والصوريه و ليس للوجود العام البديهى حاجة الى مثل هذه المبادى بل الوجه كما مرّ فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى فاعل و غاية ومادة وصورة والكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هوهو لا لامر اعم ولا لامر اخص كما علمت فيكون من المطالب التى يبحث عنها فى الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالموجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادى موضوعه من اقسامه وافراده يكون حريّاً بان يكون البحث عن اثبات مبادى موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع فى الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك لكان الواجب ان يبحث فى العلم الطبيعى عن احوالها لكنه ليس كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مباديه فى العلم الذى هو فوق الطبيعة .

الاشراق الحادي عشر

في تعريف الامور العامة المبحوث عنها في احدى الفلسفتين الالهيتين والاشارة الى اضطراب كلام المتأخرين في تعريفها

قد مرّ ان البحث في الفلسفة الاولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود فضرب منها ذوات مجردة عن المواد بالكلية والحكمة الباحثة عنها يسمّى اثولوجيا في لغة «يونان» اي العلم الربوبي، و ضرب منها معان و مفهومات كليّة لا يأبى عن شمولها للطبايع[1] المادية لا بما هي ماديّة، بل حيث هي موجودات مطلقا، فالأحرى ان يعرف الامور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الوجود في عروضها الى ان يصير طبيعياً او رياضياً و بالجملة امراً متخصص الاستعداد لعروض شيء منها فتأمّل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامر العام ففسروه تارةً بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود عنوا به الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل و كذا الكيف و تارةً بما يشمل الوجودات[2] كلها او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعليّة المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب و تارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق اوعلى سبيل التقابل بان يكون هو و ما يقابله شاملاً لها و لشموله الاحوال المختصة زادوا قيداً آخر و هو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي.

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بانه : ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد

---

١ ـ الطبايع المادية «ط»

٢ ـ الموجودات «ط»

والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليسا كـذلك اذ مقابل كل منهما بهذاالمعنى لا يتعلق به غـرض علمى و ان اريد بها مطلق المبـاينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فانها من المقاصدالعلمية .

ثم ارتكبوا فى دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : ان الامور العامة هى المشتقات و ما فى حكمها .

و منها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد متعلق[1] بالطـرفين غـرض علمى ، و تلك الاحوال اما امور متكثرة و اما غير متعلق بطرفيها غرض علمى ، كقبول الخرق والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .

و منها : ان المقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعـرض و بين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذاالمعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك مما يؤدى ذكرها الى تضييع الوقت .

شبهة و حل

و مثل هذاالتحير والاشتباه وقع لهم فى موضوعات ساير العلوم. بيانه: ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته اولامر مساوية[2] .

فاشكل عليهم الامر لما رأوا انه : قد يبحث فى العلوم عن الاحـوال التى يختص ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعـه ، ولم يتدبروا القول ليعلموا أن جميع هذه الاحوال مما يعرض لذات الموضوع بالمعنى الذى قرره الحكماء كما سيأتى فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤسا العلم فى اقوالهم و احكامهم

۱ــ يتعلق .... د،ط   ۲ــ اوالامر يساويه ... د،ط

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ماينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم .

ثم لم يتفطنوا بأن الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس واخصيّته عن الجنس لا ينافي عروضه لذاته من حيث هوهو، ولم يدروا ان العوارض الذاتيّة اوالغريبة للانواع ، قد يكون أعراضاً اوليّة ذاتيّة للجنس وقد لايكون كذلك و ان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاوليّة .

نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخص و كان ذلك الشئ مفتقراً في لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيّئاً الاستعداد لقبوله فليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ماهومصرّح به في كتب الشيخ و غيره [۱] .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها [۲] فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اوليّة و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا [۳] بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره لما صرّحوا : بان اللاحق لشئ لامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجاً في لحوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انّهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط .

و لست ادرى اى تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشئ

۱ــ و قد ذكرالشيخ هذه المسالة في اوائل الهيات الشفا و قد شرحها المصنف في تعليقاته المباركة على الشفا بما لا مزيد عليه

۲ــ لان هذا التخصيص فاعلي لا قابلي

۳ــ و منهم المحقق الدواني في حواشي التجريد والسيد السند وابنه غياث اعاظم العلما

لا يكون عرضاً اوّلياً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اوليّاً للخط بل العرض الاوّلى له هو المفهوم المردّد بينهما .

الاشراق الثاني عشر
فى الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهيّة حق وجودها الخارجي ان لا يكون في موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .

والمقولات هي الاجناس العاليه للموجودات و هى عشرة : الجوهر والكم والكيف والاين والوضع و متى و ان يفعل و ان ينفعل والملك والاضافة .

و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ في ماهيّاتها و ان الجوهر لا ضدّ له بوجه و انه المقصود بالاشاره الحسيّة والعقليّة و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شئ واحد بحسب وجود واحد جوهرا و عرضاً .

والجوهر ينقسم الى حالّ و محلّ و مركب و مفارق عنهما ذاتا او فعلا و هى العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعيّة فى الاشارة واللزوم فى الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشى له كون الشئ بحيث يكون وجوده فى نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من جملة المشخصات والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهو مركب من الهيولى والصورة لاستحالة الجزء بدلايل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال ، و ليس تمامها به لقبوله الانفصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بامرين : قوّة و فعل . و هما متلازمان في الوجود لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى و ليستا كالمتضايفين

و لكلّ منهما حاجة الى الاخرى[1] اماالهيولى ففى الوجود لكونها بالقوّة واماالصورة ففى البقاء و تعاقب الاشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريان الاتصال والانفصال ولو بالامكان الوقوعى فهيهنا مقيم ثالث يقيم كلاً منهما بالاخرى بوجه غير داير .

فالصورة بوحدته العموميّة مع شريك مفارق تقيم الهيولى والهيولى بتشخصها المستمرّة بصورة ما تقبل تشخص كل صورة و للجسم صورة اخرى يصير بها نوعاً طبيعياً اقمنا البراهين على وجودها والذب عنها فى كتابنا الكبير ، وماعدا الجوهر من عوالى الاجناس اعراض يتبدل هى من فردها او من نوعها اوجنسها على محل والحقيقة كما هى غير متغير فيها جواب «ما هو» فالشمعة يتغيّر لونها و شكلها و ابعادها و «هى هى» ومجموع الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قارهوالجسم والسطح والخط و غير قارّ هوالزمان والى منفصل هوالعدد و يشملها قبول القسمة والمساواة و عدمها بالعدّ والتطبيق[2] بالفعل او بالقوّة بامكان وجودالعاد .

والكمّيات لا ضدّ لها الثلاثةالمتصلات يجتمع والزمان لايتعاقبها على موضوعها لان موضوعه الحركة . واماالعدد فكل نوع اقل موجود فى الاكثر فلا تضاد والزوج والفرد ليسا بضدين لان احدهما عدمى .

والكيف و هوالذى يعقل هيئة قارة بلاقسمة و نسبة و قد يتضاد ويشتد واقسامه اربعة اجناس لان غيرالمختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى اما محسوسة او غيرها .

١ـ و قد ذكر مصنف هذاالكتاب هذه المسألة فى مواضع مختلفة من كتبه و ذكرها على سبيل التفصيل فى تعليقاته على الشفا «طبعة الحجرية ط ١٣٠٣ هـ.ق ص٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧» والاسفار الاربعة مباحث الجواهر والاعراض «الطبعةالحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص١٤١ الى ١٤٥

٢ـ فى بعض النسخ الغير المطبوعة : بالعدّ اوالتطبيق بالفعل ... الخ

و اولى الاوليين منها الثابتة و يسمى انفعاليّة .

و منها غيرالثابته و يسمى انفعالات .

و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غيرالثابتة [1] و يسمى حالات وهما المختصّة بذوات الأنفس والأستعدادات .

منها ماللتأبى والامتناع كالصلابه والمصحاحيه لاالصحه و يسمى قوة طبيعيّة، سواء كانت فى المحسوس او فى غيره .

ومنهاماللقبول كاللّين والمراضيّة لاالمرض وتسمى لاقوّة طبيعيّة فى القسمين.

اماالمحسوسات فهى مدركات الحواس الخمس فللمس الكيفيّات الأربع الأول واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشه والجفاف والبلّه والثقل والخفه وللبصر الضوء واللّون اولاً ثم غيرها .

و للسمع الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعه حاصله من فعل الثلاث فى مثلها ، ولا اسماء لانواع المشمومات.

واماالمختصّة بالكميات فبالمتصله كالاستقامه والاستدارة والشكل والزاويه منها عندالطبيعيّين ، وبالمنفصله كالزوجيّة والفرديّة .

واماالنفسانيه فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرّح .

والاين هو نسبةالجسم الى مكانه .

والجدة هى نسبه التملك .

والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتهاالى الامورالخارجةعنه.

والاضافة هى نسبة متكررة من الجانبين معاً و يجب فيهماالتكافؤ فى العدد وهى عارضة لجميع الموجودات سيّماً ماهو مبدءالكل ، وان يفعل هو التأثير التدريجى، وان

۱ـ غير ثابته م‌ل ن ‌ه ـ دـاظ

ينفعل هو التأثر التدريجي »

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة فى الثلاثه الاخيرة يستلزم وقوع التدريجي فى الدفعي ، لان معنى الحركه فى مقوله ان يكون للمتحرك فى كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من افرادها، والبسايط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام فى الشدة والضعف طويل .

الشاهد الثانى

فى اثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهنى

و فيه اشراقات

الاشراق الاول :

فى الاشارة الى نشئآت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية[١] مثلاً مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة كالعقول الفعاله على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلات عن المضادات متحركا و ساكنا ، كائنا و فاسدا كالصور النوعيه و النفوس المنفعله على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجوداً غير هذين[٢] متوسطاً بين عالميـن كالصور التي توهمها الانسان .

الاشراق الثانى :

فى الاشارة الى الوجود الذهنى

قالوا : « انا نتصور اموراً غير موجودة فى الاعيان و نحكم عليها احكاماً ثبوتية

١ـ فى بعض النسخ: الجوهر مثلا مفهوم واحد......

٢ـ توجد طوراً آخر غير هذين «ط»

واقعيّة ، والحكم على الشيء لا يمكن الا بعد وجـوده و اذ ليست في الاعيان فهي في الاذهان».

هذا اصل الدليل المشهور من القوم ثم اوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قداهتدينا الى اصول كشفيّـة ارتفعت بها ساير الاشكالات في هذا المقام وزالت باشراقها ظلمات تلك الاوهام .

الاشـراق الثالث : في الاشارة الى اصل يرتفع به كثير من الشبه الـواردة على الوجود الذهني ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة[1] ، والمانع من التأثير العيني غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام ، والملكات لصحبة المادة و علايقها ، و كل صـورة صدرت عن الفاعـل الغالب عليه احكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول تعلقي بذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل في عرف الالهيّين .

واما الفاعل في اصطلاح الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل الاعداد كالبنّاء في بنائه والنجّار في نجره وهما بالقابل اشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليّتهما الشبيهة بالفاعليّة الحقيقية ما ينشأ نه في باطنهما من تصوير البيت والسريـر وامثالهما فالنفس خلقت وابدعت مثالاً للبـاري جل اسمه ذاتاً و صفةً و فعلاً مع التفاوت بين المثال والحقيقة فللنفس في ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على امثلة الجواهر والاعراض المجردة والمادية و اصناف الاجسام الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة و ساير الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم

١ـ في بعض النسخ : و عالم القدرة والقوة .

الحضوری والشهودالاشراقی لابعلم آخر حصولی والناس لفی غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجایب فطرةالانسان و عالم ملکوته لاهتمامهم بمشاهدة المحسوسات والاعراض الحسیة الحیوانیة و نسیانهم امر الآخرة والرجوع الی الله و عرفانه «نسوا الله[1] فانسیهم انفسهم[2]» فاذن وجود صورالاشیاء للنفس و ظهورها علی هذاالنحوالذی لا یظهر اثرها فی الحس الظاهر غالباً یقال له[3] الوجودالذهنی والظهور المثالی . فاحفظ[4] بهذا کی ینفعك فی دفع الاشکالات الواردة فی حصول الاشیاء فی النفس من لزوم صیرورةالنفس عند تصورالحرکة والحرارة والبرودة والکثرة والکفر متحرکةً حارة ، باردة ، کثیرة ، کافرة و کذا لزوم اجتماع المتقابلین کالسلب والایجاب والمتضادین کالسواد والبیاض فی موضوع [5] واحد و کلما هو من هذاالقبیل .

الاشراق الرابع

فی الاشارة الی مسلك آخر فی اثبات الوجودالذهنی

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة تعیناتها الشخصیة[6] او تحصلاتها الفصلیة معنی واحداً نوعیاً او جنسیاً بحیث تصح ان یحمل علی تلك الافراد بهو هو فهذاالمعنی الواحدالمشترك فیه یمتنع ان یوجد فی الخارج واحداً مشترکاً فیه لاستحالة ان یتصف امر واحد بصفات متضادة هی التعینات المتخالفة و لوازمها المتنافیة فوجوده فی عالم الحس لیس الاعلی نعت الکثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنی

۱ـ : سورةالتوبة ۹ آیة ۶۸ : نسوالله فنسیهم ان المنافقون هم الفاسقون .

۲ـ سورةالمجادلة آیة ۲۰ فانساهم آیة ذکرالله اولئك حزب الشیطان ...... الخ .

۳ـ : یقال لها [الصورة] الوجودالذهنی ـ دهط

۴ـ فاحتفظ بهذا ...... دهط

۵ـ فی اکثرالنسخ : فی موضع واحد

۶ـ فی بعض النسخ : ان تأخذ من الاشخاص المختلفة بتعیناتها الشخصیة ...

وحدانيًا محتملا لان يكون مع وحدته شاملاً لكثره مقولا عليها متحدابها بحيث يسع وجودهاالعقلى[۱] وجوداتها الحسيّة الجزئية فوجوده من هذهالجهة ليس فى عالم الحس والجهه والا اختص بمكان او مكانى و يخلو عنه، غيره فمن هذاالسبيل اصعد ايّها السالك من هذهالمرحله السفلى بخطوه واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك الاصلى و معبودك الأعلى «انشاءالله تعالى» .

وهمٌ و كشفٌ

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عندالعلماء المحققين ، انالاجناس والانواع و سايرالطبايع الكليه لها وجود فى وعاء وجودات اشخاصها اذ هى متحدة الوجود مع الاشخاص فىالوجود الخارجى ، فلم يلزم لها سوى هذاالوجود المشكوف لكل احد وجـود[۲] .

فاعلـم ان فى الكلام خلطاً يوجب الغلط و قـد وقع فيه كثـير من المتكايسين للاشتباه الـواقع هيهنا من جهـة وضع الكلى موضع الطـبـيعة لابشرط شىء وتحقيق الأمـر فيه مرجوع الى مباحث الماهيّة ، والفرق بين اعتباراتها ولو كانت الماهيـة مع صفة الكليّة والعمـوم موجودة فى هذاالعالم يلزم منـه محالات كثـيرة واما الموجوده فى العقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هـذاالوجود الحسى المشاراليه ولها وحـده ارفع من هذهالوحـدات الوضعيّة والمقداريه فوحدتها العقلية تجامع كثرة الحسيّة[۳] ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثره من جنسها يكون حاصلة من تكرر تلك الوحدة .

۱ـ وجودهالعقلى ـ د،ط

۲ـ فى بعض النسخ «سوى هذاالوجود المكشوف لكل احد» من دون لفظ وجود ، و هو صحيح ايضا

۳ـ تجامع الكثرات الحسية ، د،ط

الاشراق الخامس
في اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثمّ يجب عليك ان تعلم : ان الوحدة المعتبرة في موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هي الوحدة الجسمانية الوضعية دون العقليّة و الا ، لا وجب عند تعقلنا شيئا واحدا[1] متصفا بامرين متقابلين التقابل المستحيل و ليس كذلك ، و هذا التخصيص الذي اصّلناه و ان كان امرا غير مشهور ولا منصوصا عليه في كلام اكابر الحكماء والمنطقيّين ، لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء اهل الكشف والشهود ويؤدّي اليه التعمق في المقاصد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله في تحقيق[2] المثل الافلاطونيّة و بعض الاستبصارات انشاءالله.

الاشراق السادس :
في اصل آخر نافع جدا .

ان الحمل والاتحاد بين الشيئين قد يكون ذاتيّا اوليّا معناه : الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان و قد يكون عرضيّا متعارفا معناه : الاتحاد بينهما في الوجود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوما كليّا كما في القضايا الطبيعيّة او يكون افرادا كما في القضايا المتعارفة و هي اعمّ من ان يكون المحمول ذاتيّا للموضوع اوعرضيّا فالحمل في احدهما بالذات و في الآخر بالعرض

ثمّ انه قد يصدق معنىً على نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء واجتماع النقيضين وشريك

١ـ : جسما واحدا ـ خ ط

٢ـ في بعض النسخ: في المثل الافلاطونية .

الباری و عدم‌العدم و اشباهها بل مفهوم‌الحرکة والزمان والاستعداد والهیولی و نظایرها . و لهذااعتبروا فی شرایط‌التناقض وحدة اخری من جملة الوحدات و هی وحدةالحمل فان کلاً من‌المذکورات یصدق علی نفسه و یکذب عنها لکن بنحوین من‌الحمل لا بنحو آخر ، فبهذاالاصل ینحل کثیر من‌الاشکالات المختصة بالتعقل .

الاشراق‌السابع :

فی‌الهدایه الی طریق دفع‌الشبهات من هذاالاصل .

و هو : ان ما یستدعیه دلایل اثبات‌الوجود الذهنی للاشیاء لیس الا ان للاشیاء حصولا عندالذهن بمعانیها و ماهیاتها لا بهویاتها و شخصیاتها و الا لکان الوجود الذهنی بعینه وجوداً عینیاً فلم یکن نحو آخر من‌الوجود هذا «خلف» .

فاذاً مؤدی‌الدلائل حضور معانی‌الاشیاء فی اذهاننا فالحاضر من‌الجوهر مثلاً ماهیته لا فرده والحاضر من‌الحیوان مفهومه لا شخص منه و کما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و لیس فرداً لنفسه و الا لکان مرکباً من‌الجوهر و شیء آخر یتقوم به فلم یکن ما فرضناه جوهراً مطلقا[۱] بل لا بد ان یکون جوهراً باحدالحملین ، عرضاً بالآخر فکذاالحال فی تصورناالحیوان المطلق والانسان المطلق و غیرها من‌الحقایق فالحیوان حیوان باحدالوجهین و لیس بحیوان من‌الوجه الآخر والکاتب کاتب من احدالوجهین و غیر کاتب من‌الوجه الآخر .

فاجعل هذه‌القاعده مقیاساً فی‌تعقل ای مفهوم یحصل من‌الموجودات‌العینیة فی ذهنک و من‌ارتکب‌القول بانه عند تصورناالانسان یحصل فی‌ذهنناجسم‌ذونمو واغتذاء و حرکة ارادیة و ادراکات جزئیة و کلیه بمعنی انه یصدق علیه هذه‌المعانی و یحمل

۱ــ فی بعض‌النسخ «فلم‌یکن مافرضناه جوهرامطلقا جوهراً مطلقا» والظاهر ان لفظ‌الجوهر بعد مطلقا سقط عن‌الناسخ .

حملاً شايعاً صناعياً، فقد فارق بديهة العقل .

الاشـراق الثـامن :

فى التخلص عن لزوم كون شئ واحد جوهراً وكيفاً عند تعقلنا الانواع الجوهرية

و ذلك لاختلاف نحوى الحمل[1] فيه فان صورة الانسان فى العقل انسان ذهنى و كيفية نفسانية ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجـوهر و ذاته كما فعله بعض الفضلاء [2] .

ولا يصح القول بان صور الجواهر فى الـذهن مما يصدق عليها مفهـوم الجوهر بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذاالوجود الذى لهـا فى النفس هو ايضا وجود خارجى اذااعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس الا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فـرد من مقولة الكيف .

والسرّ فى ذلك ان كل ماهيّة او معنى لشئ فهو تابع لنحو من الوجود يخصّه ويترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهيّة الجوهر ماهيّة امر وجـوده لافى الموضوع فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهية الجوهر ويتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهيّة الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهيّة الجوهر المتحدة فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهنى معنى الجوهريّة بالحمل الشايع اذ ليست هى فى هذاالوجود بصـفة ينتزع منها العقل معنى الجوهريّة بل هى بعينها نفس معنى الجوهريّة بالحمل الاولى و هـذا و ان كان امراً غريباً حيث ان مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنيا عنه الا ان الفحص

۱ــ نوعى الحمل ــ د،ط

۲ــ وهو المحقق الدوانى ملاجلال .

والبرهان اوجباه[1] .

تفريع تحصيلي

فالطبايع الكليّة العقليّة من حيث كليّتها[2] لا يدخل تحت مقولة من المقـولات و من حيث وجودها في النفس تدخل تحت مقوله الكيف .

شك و تحصيل

فان رجعت و قلت : اليس الجوهر مأخوذاً في طبايع اجناسه وانواعه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادهما . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق والزمان مقدار غير قار والسطح كم متصل ذوقسمه في جهتين فكيف لم يكن الانسان جوهراً والزمان والسطح كمّاً .

فتنبّه و تَذكّر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الانسان مع فصل ، لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افراد الانسان و انحاء وجوداته و كذا في ساير انواع المقولات .

الاشـراق التاسع :

في ذكر نمط آخر الهامي ينكشف به كيفيّة وجود الكليّات في الذهن .

و قد مرّ في صدر البحث : ان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسيّة والخيالية[3]

۱ــ و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه في حواشينا على هذا الكتاب و سيجيء في آخر الكتاب انشاءالله تعالى .

۲ــ في بعض النسخ : من حيث كليتها و معقوليتها .

۳ــ : انها اشبه بالفاعل المخترع ... «ط»

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .

والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقليّة للانواع الجوهرية المتأصلة فهى بمجرد اضافه‌ٔ اشراقيه‌ٔ يحصل لها الى ذوات عقليه‌ٔ و مثل مجرّده‌ٔ نوريه‌ٔ واقعه‌ٔ فى عالم الابداع موجوده‌ٔ فى صقع من الربوبيّة ، و كيفيّة ادراك النفس ايّاها : ان تلك الصور النقيّة لغاية شرفها و علوّها و بُعدها من اقليم النفس المتعلقه‌ٔ بالاجرام ، لم يتيسّر للنفس ان يشاهدها مشاهده‌ٔ تامّة نوريّة و يراها رؤيه‌ٔ كامله‌ٔ عقليه‌ٔ لا لحجاب بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلاجــرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بُعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل المثال النورى والصورة العقليّة القائمه‌ٔ بذاتها عند ملاحظـة النفس اياها[۱] الابهــام والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول ايضاً متحد مع علته ضرباً من الاتحاد .

فالنفس الانسانيّة ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقليّة والذوات المفارقه‌ٔ الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المدرَك وان كان قويّاً شديد القوه‌ٔ قابلا للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى لانها اشباح لحقيقته و "مُثُل" لذاته ولاعجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى لــه ارتباط تام بشئ او اشياء محمولا عليه اوعليها «بهوهو» اولا ترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل فى مفهوميهما الا كونهما مأخوذين من الصوره‌ٔ الانسانيّة والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه،

۱ــ عند ملاحظة اياها ، الكلية والابهام والاشتراك...." دـط .

فهی محموله علیها متحده بها و لیس منشأالحمل و مصححالاتحاد الا کون النفس مقوما للبدن بحسبالوجود و للمجموع بحسب المعنی والقوام و اذا کان کذلک فلا شک ان ارتباط کل واحدمن المثل العقلیة والذوات النوریةالادراکیة التی هی ارباب الاصنام الجسمانیةالی اصنامها اوکد من ارتباط النفوس الی الابدان والاشخاص فیکون حمل المعنی المشتق المأخوذ من کل واحد منها علی اشخاص صنمه وصدقه علیها اولی من حمل المشتق من النفس کالناطق والحساس علی الاشخاص المندرجه تحتهما علی ما هو المشهور و علیه الجمهور ولیکن هذا عندک شاهداً علی وجودالمثل النوریة ـ الافلاطونیة .

کشف و انارة

فالنفس عند ادراکها للمعقولات الکلیة تشاهد ذواتاً نوریة مجردة لابتجرید النفس ایاها و انتزاع معقولها من محسوسها کما علیه جمهورالحکماء بل بانتقال و مسافرة یقع لها من المحسوس الی المتخیل ثم منه الی المعقول و ارتحال لها من الدنیا الی الاخری[1] ثم الی ماورائهما [ای الدنیا والآخرة] .

و فی قوله تعالی : «ولقد علمتم النشأة الاولی فلولاتذکرون[2]» اشارةالی هذا المعنی ای تقدم النشأة الدنیا علی النشأةالاخری من جهة انتقال النفس من ادراک المحسوسات الی ماورائهما فان معرفة امورالآخرة علی الحقیقة فی معرفة امورالدنیا علی ان[3] مفهومیهما من جنس المضاف واحدالمضافین لا یعرف الا مع الآخر ، ولهذا قیل: «الدنیا مرءآت الآخرة» والعارف بمشاهدة احوال الانسان هیهنا یحکم باحواله

١ـ الی الآخرة «خ ـ ل» .

٢ـ : الواقعة سورة ٥٦ ، آیة ٦٢ .

٣ـ فی بعض النسخ : لان مفهومیهما .

فی‌القيامة و منزلته عندالله يوم‌الآخرة .

و اعلم ان لهذه‌المسئلة على هذاالوجه الذی ادركه‌الراسخون‌فی‌الحكمة مدخلاً عظيماً فی تحقيق‌المعادين الجسمانی والروحانی و كثير من‌المقاصدالايمانية و لهذا بسطناالقول فيها فی‌الاسفارالاربعة بسطا كثيراً ثمّ فی‌الحكمة المتعالية بسطاً متوسّطاً واقتصرنا هيهنا على هذاالقدر اذ فيه كفاية للمستبصر .

الاشـراق‌العـاشر :

فی دفع‌الاشكال‌اللازم على طريقةالجمهور من صيرورة شیء واحد جوهراً و كيفاً عند تصورناالجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه‌القائل بانقلاب‌الماهيةالجوهر والكم وغيرهما كيفا فی‌الذهن[1]، ولا ارتكاب مايرتكبه‌معاصره الجليل[2] من ان اطلاق‌الكيف على‌العلوم والصورالنفسانية من باب‌المجاز والتشبيه ، بل مع‌التحفّظ على قاعدة كون‌العلم بكل مقولة من تلك‌المقولة و مع تسليم كون العلوم كلها كيفيات فی‌الواقع .

بيان ذلك : انه كما يوجد فی‌الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه وذاتياته وعرضياته، كالنامی والحساس‌والناطق وكالابيض‌والماشی‌والضاحك فهی موجودات بوجود زيد، اذالوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى عرضياته بالعرض و مصحح‌الاول‌التقويم و مصحح‌الثانی‌العروض و كما ان كون‌الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب بل ولا للناطق ايضاً لان‌الجنس غير مقوّم للفصل ، فكذلك‌الحال فی‌الموجودالذهنی

١ـ والقائل هوالسيد السند صدرالدين‌الشيرازی «سيدالمدققين»

٢ـ و هوالعلامةالدوانی فی تعليقاته على‌التجريد .

النفساني ، فان من جملة الحقايق الكلية الخارجيّة العلم و اذا وجد فرد منه في النفس و هي مادّة عقليه ، كما ان الهيولى مادة حسيّة ، فانما يتعين ذلك الفرد من العلم و يتحصل بان يكون متحداً مع ماهيّة المعلوم ويكون ذلك الفرد من العلم جوهراً او كمّاً او كيفاً او اضافة فعند ذلك يصدق عليه الكيف والجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً بل بان يكون احدهما جنساً مقوما له والآخر عرضا عامّا ، لكن الاولى والاقرب الى التحقيق ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضا عامّا له والانسان مثلاً فصلاً محصّلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه ذاتا واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ايراده مناسباً لانظار الباحثين من المتأخرين والله الهادى الى طريق الحق واليقين .

الشّاهد الثالث

في الاشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبته و أنّ أيّة وحدة تخصّه و ايّة نعوت تخصّه و فيه اشراقات

الأوّل : في اثبات الوجود الغنى الواجبى . الموجود[۱] اما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و اما غير متعلق بشىء اصلا والمتعلق بغيره اما لكونه موجوداً بعد العدم واما لامكانه و اما لكونه ذا ماهيّة ، فالأوّل تحلله الى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم والعدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح ان يتعلق بشىء وكون الوجود بعد العدم من اللوازم الضروريّة لمثله ، و لوازم الشىء لذاته غير مجعولة

۱ــ الوجود اما متعلق... انقط ــ ۳۸ق ه.

فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واماالامكان فهو امرٌ اعتباري سلبي لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلة مباينة للماهيّة اصلا لكونه من لوازم الماهيات الامكانية كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .

و اما الماهيّة ، فهي ليست سببا للحاجة الى العلة ولا هي ايضاً مجعولة متعلقة بالجاعل لما سيأتي من البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعيّة الوجودات ، فبقي ان المتعلق بغيره هو وجود الشيء لا ماهيته ولا شيء آخر .

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلك المقوم قائماً بنفسه فهو المطلوب وان كان قائماً بغيره فينقل الكلام الى ذلك المقوم الآخر و هكذا الى ان يتسلسل او يدور اوينتهي الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

ثمّ جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدايرة في حكم وجود واحد في تقوّمها بغيره و هو الواجب جلّ ذكره فهو اصل الوجودات وماسواه فروعه وهو النور القيومي وماسواه اشراقاته والماهيات اظلاله ، «الله نور السماوات والارض[١]»، فليذعن انه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهيات شئونه و اعتباراته ووجوهه و حيثياته «الا له الخلق والأمر» .

١ـ سورة ٢٤ «النور» ، آية ٣٥ .

الاشـراق‌الثانی :

فی وحدانیّة الواجب تعالی[1]

ان لنا باعلام الهی برهاناً عرشیاً علی هذاالمطلب‌الشریف‌الذی هوالوجهةالکبری لاهل‌السلوک محکماً فی سماء وثاقته التی «ملئت حرساً شدیـداً لایصل الیـه لمس شیاطین الاوهام و لا یمسّه‌القاعدون منه مقاعِد للسّمع الاالمطهّرون» من‌الارجاس النفسانیة[٢] المکتسبة من ظلمات‌الاجسام .[١]

بیان ذلک : ان الواجب لما کان ینتهی[١] الیه سلسلةالحاجات والتـعلقات فلیس وجوده متوقّفاً علی شیٔ فیکون بسیط‌الحقیقة من‌جمیع‌الوجوه وذاته[٢] واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات کما انه واجب‌الوجود بالذات فلیس فیه جهة امکانیة او امتناعیّـة والا لزم‌الترکیب المستدعی للامکان و ذلک مستحیل . فاذا تمهّدت هذه‌المقدمة التی مفادها : ان کل وجود و کل کمال لوجود یجب ان یکون حاصلاً لذاته تـعالی[١] او فایضاً عنه مترشحاً من لـدُنه علی غیره کما قال «ربّنا وسِعْت کلّ شیٔ رحـمةً و علماً[٣]» ، و هما عین ذاته فلو کان فی‌الوجود واجب غیره فیکون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة ان یکون بین‌الواجبین علاقةذاتیّة موجبة لتعلق‌احدهما بالآخر والاّ لزم معلولیّة احدهما او کلیهما و هو خرق‌الفرض ، فلکل منهما اذن مرتبة من الکمال‌الوجودی لیس للآخر ولا منـبعثا منه فایضا من لـدُنه ، فیکون کل منـهما عادماً لکمال وجودی و فاقداً لتحصّل ثانوی[٤] فذات کل منهما لایکون محض حیثیّة

١ــ لما کان منتهی سلسلةالحاجات .[١] د،ط ــ آ،ق .

٢ــ فذاته واجب‌الوجود ــ آ ، ق

٣ــ : سورةالمؤمن ٤٠ــ آیة ٧ الذین یحملون‌العرش‌ومن حوله یسبحون بحمدربهم و یؤمنون به و یستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیٔ رحمةو علما..... الخ ــ و اعلم ان فی نسخة :[٤] د،ط و آ،ق لیست هذه‌الآیة و کذلک : و هما عین ذاته .

٤ــ فاقداً لتحصیل ثانوی ، آ،ق

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء آخر كلا هما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولاواحداً حقيقيّاً ، والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما مرت الاشاره اليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعليّة وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشأآت الوجودية فلا مكافيء له في الوجود ولا ندّ ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيله يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تامّاً فوق التمام .

الاشـراق الثالث :

في صفاته تعـالى[1] .

صفات الواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيّون ولا منفية[1] عنه كمايقوله المعتزلة المعطّلون النافون لصفاته المثبتون لاثارهـا تعالى[1] ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً وعن الغلوّ في حقّه[2] والتقصير. بل وجوده الذي هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكماليّة من غير لزوم كثرة وانفعال و قبول وفعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهيّة في ذوات الماهيات الاان الواجب لا ماهيّة له لانه صرف الوجود[3] و انيّته اولى انبجست منه الانيّات كلها ، فكـما ان الوجود موجود[4] في نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسماؤه موجودات لافي انفسها من

۱ـ ولا منتفية عنه ـ آ،ق .

۲ـ :و عن الزيغ في حقه والتقصير . نـ،ط .

۳ـ : لانه صرف انية اولى انبجست ... في بعض النسخ و من جملتها نسخة : آ،ق و نسخة نـ،ط

٤ـ في بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود...

حيث الحقيقة الأحدية[1] (لا في انفسها من حيث انفسها بل من ..... خ ل)

الاشراق الرابع :
في قدرته تعالى[1] و علمه .

قدرته افاضة الاشياء عنه لمشيئته التي لا يزيد على ذاته و هي العناية الأزلية . و علمه ، و هو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته .

الاشراق الخامس
في علمه بغير ذاته .

مناط[2] علمه الكمالي بالممكنات ليس كما ذهب اليه «المشاؤن» وتبعهم «الشيخان ابو نصر و ابوعلي و بهمنيار» و غيرهم : من ارتسام صور الاشياء في ذاته وتقرير رسوم المدركات واشباح الممكنات في نفسه ولا كما ذهب اليه «الاشراقيون» و تبعهم «الشيخ السهروردي» صاحب حكمة الاشراق من كون مناط علمه بالاشياء الممكنة هي نفس حضور تلك الاشياء المباينة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «المعتزلة» القائلون بثبوت المعدومات .

ولا ما ذهب اليه «افلاطن» القائل بقيام المثل والصور المجردة بذواتها ولا ما استقر عليه رأي «فرفوريوس» القائل باتحاد العاقل والمعقول . «و ان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة وجها صحيحا لعلمه التفصيلي الذي هو بعد الذات» ولا الذي استراحت اليه[3] قلوب المتأخرين من العلم الاجمالي على النحو الذي حصلوه و قرروه

١ــ في بعض النسخ : لا في انفسها من حيث انفسها بل من حيث الحقيقة الاحدية .

٢ــ في بعض النسخ ليس لفظ : «المناط» و هكذا لفظ «الكمالي»

٣ــ في نسخة «د» ط : ولا الذي استراحت قلوب المتأخرين اليه .

فی کتبهم بل کما علّمنا الله سبحانه بطریق اختصاصی سوی هذه الطرق المذکورة ولا اری فی التنصیص علیه مصلحة لغموضه و عسر ادراکه علی الاکثر الافهام ، ولکنی اشیر الیه اشارة یهتدی بها الیه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالی فی مرتبة ذاته مظهر جمیع صفاته و اسمائه کلّها وهی ایضاً «مجلاة» یری بها و فیها صور جمیع الممکنات من غیر حلول ولا اتّحاد اذ الحلول یقتضی وجود شیئین لکل منهما وجود یغایر وجود صاحبه والاتحاد یستدعی ثبوت امرین یشترکان فی وجود واحـد ینسب ذلک الوجود الی کل منهما بالذات ، و هناك لیس کذلك کما اشرنا الیه بل ذاته بمنزلة مرءآت تری فیها صور الموجودات کلّها و لیس وجود المرءآت وجود ما یترائی فیها اصلاً .

اشارة تمثیلیّة

و اعلم ان امر المرءآت عجیب و قد خلقها الله عبرة للناظرین و ذلك: ان ما یظهر فیه ویترائی من الصور[1] لیست هی بعینها الاشخاص الخارجیة کما ذهب الیه الریاضیون القائلون بخروج الشعاع ، ولا هی صور منطبعة فیها کما اختاره الطبیعیون ، ولا هی من موجودات عالم المثال کما زعمه الاشراقیون . فان کلاً من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح والرد کما هو مشروح فی کتب الحکماء ، بل الصواب ما اهتدینا الیه بنور الاعلام الربانی الخاصی و هو : ان تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعیّة وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف وسطح صقیل علی شرایط مخصوصة فوجودها فی الخارج وجود الحکایة بما هی حکایة و هکذا یکون وجـود الماهیات والطبایع الکلیّة عندنا فی الخارج، فالکلی الطبیعی ای الماهیة من حیث هی، موجود بالعرض لانه حکایة الوجود لیس معدوماً مطلقاً کما علیه المتکلّمون ولا موجوداً

۱ـ و یراها من الصور ـ «دـط ـ آـق .

اصلياً[1] كما عليه‌الحكماء بل له وجود ظلّى كما سينكشف لك انشاءالله تعالى .

تكملة

علمه بالجزئيات‌المادئة على وزان فاعليته فان جهةالايجاد للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، فوجودالاشياء له عين علمه تعالى بها[2] هذا فى‌العلم الذى مع‌الايجاد و اما علمه‌المتقدم على‌الايجاد فقداهتديت اليه فتذكره .

اشارة عرفانيّة

ان من شرح‌الله صدره للاسلام و قذف فى‌قلبه نورالايمان يرى ان لله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقايق‌الاسماءالالهيّة و يرى ان له علماً متبوعاً مقدما على ايجادالمعلوم من صور الموجودات‌العينية فهو مفتوح‌العينين فباحدى عينيه يرى كونه تعالى مرآتاً لصورالممكنات، و بالاخرى يرى كونها بحقايقها الوجودية مرائى وجهه[3] يشاهد فيها صور اسمائه تعالى .

الاشراق‌السادس :
فى‌الاشارة الى اسمائه‌الحسنى

قال‌الله جل اسمه : «قل كلٌ يعمل على شاكلته[4]» اى : لايعمل الا ما يشاكله بمعنى ان‌الذى يظهر منه يدل على ما هو فى نفسه عليه . والعالم عمل‌الله وصنعته (صنعه خ،ل) فعمله على‌شاكلته ، فما فى‌العالم شىء الا وله فى‌الله اصله[5] وكل ماله حد

١ـ فى‌بعض‌النسخ ولا موجوداً اصيلاً . ٢ـ فى اكثرالنسخ : فوجودالاشياء لم عين علمه .
٣ـ كلمة وجهه ليست فى‌النسخ‌المخطوطة . ٤ـ سورة ١٧ـ آية ٩٤
٥ـ فمامن‌شى الا وله فى‌الله اصل ـ كذا وجد فى بعض‌النسخ ومن جملتها نسخة مخطوطة عندى ولكن فى اكثرالنسخ : وله فى‌الله اصله

نوعي مما في العالم فهو منحصر في عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجده .

فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و اعراضه لصفاته . فمتاه لأزله و اينه لاستوائه على العرش و كمه لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه ووضعه لقيامه بذاته و «يداه مبسوطتان[1]» وجِدته لكونه مالك الملك و اضافته لربوبيته وان يفعل لايجاده وان ينفعل لاجابته من سئله وعلى هذا القياس اجناس المقولات وانواعها و افرادها .

فما من شيء ظهر في العالم الاوله في الحضرة الالهيّة صورة تشاكله و لولا هي ما ظهر لانّ وجود المعلول كما سيأتي ناش من وجود العلة فكل ما في الكون ظل لما في العالم العقلي وكلّ صورة معقولة هي على مثال ما في الحضرة الالهيّة .

ولكن يجب ان يتصوّر و يعتقد ماهناك على وجه اعلى واشرف والا فذاته في غاية الأحديّة والجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شيء بوجه من الوجوه .

فليس بجوهر والالكان لهماهية ولكان مشتركاً مع غيره في مقولة الجوهر فيمتاز بفصل فيتركّب ذاته و هو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [من] ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .

وفعله ليس الا اضافته القيوميّة المصحّحة لجميع الاضافات له مثل العالميّة والقادريّة والمريديّة والكلام والرازقيّة والسمع والبصر و غيره فله اضافة واحدة فقط يصحّح جميع الاضافات الفعليّة كما ان له ذاتاً واحدة يصحح جميع الكمالات الوجوديّة .

الاشراق السابع :

في نفي الحدّ والبرهان عنه تعالى

قد مرّ انّ ذاته تعالى صرف الوجود الذي لا اتمّ منه والوجود اعرف الاشياء

١ـ قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان... الخ . سورة ٥ المائدة آية ٦٤

و ابسطها فلا معرِّف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيًا واذ لا ماهيّة (له دءط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد اه لتركيب الحد منهما غالبًا و لبساطته . وما لا حدّ له فلا برهان عليه اذالحدّ والبرهان يتشاركان في الحدود ، فذات الباري مما لا حدّ له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماؤه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود و براهين لأنّها مفهومات كليّة من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه ، فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقايق الامكانيّة واقعة في حدّه .

تفريعٌ عرشيٌّ

فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة معنى الاسم الظاهر و هذا ايضاً من الحكم التي «لايمسّها الا المطهرون [1] » .

الاشراق الثامن :-

في الفرق بين الاسم والصفة :

مفهوم المشتق عندالجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة وعند بعض المحققين [2] هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضي عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اُخِذ في العقل «بشرط لاشيء» و عرضيًا محمولًا اذا اخذ «لابشرط» وهذا كالفرق بين الجزء الصوري والفصل و كذا بين الجزء المادي والجنس .

١ـ في كتاب مكنون ، لايمسه الاالمطهرون ، سورة الواقعة ، ٥٦ ، آية ٧٧-٧٨

٢ـ وهو العلامة الدواني ، «ره» صرح بذلك في حواشي التجريد نقلنا كلامه في تعليقاتنا على المشاعر و حواشينا على هذاالكتاب .

وعند بعض[١] «هوالذات معانسبة الىالمبـــدء على وجه يكـــونالنسبة داخلةً فيالمفهوم والمبدء خارجا» . والحق ان مفهوم المشتقّ ما ثبت له مبـــدء الاشتقاق مطلقا اعمّ من ثبوت الشيء لغيره او لما هو جزئه او لنفســه ، ففيالاول يكون ذلك ـ الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلكالشيء وفيالثاني يكون مناط اتصاف ـ الكل بجزئه وفيالثالث يكون مناط اتصافالشيء بنفسـه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماءالله و صفاته في عرفالعرفاء كالفـــرق بينالمركّب والبسيط فانهم صرحوا بانالذات مع اعتبار صفة من الصفات هـــوالاسم وقد يقال : الاسم للصفة اذالذات مشترك بينالاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثّرـ الصفات و لذااختلفوا في انالاسم عينالذات ام غيره .

ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غيرالذات فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تغفل .

الاشـــراقالتاسع :

في بيان وثاقة هذاالمسلكالذي سلكناه فيالوصول الىالحق و صفاته و آثاره .

اعلم انالطّرق الىالله و صفاته و افعاله كثيرة منها : طريقالماهيات اذ كلّ ما له ماهيّة غيرالوجود فالوجود لها منالعوارضالمستفادة منالغيرلاستحالة كونالوجود مناللوازم للماهيّة والا لكان وجودها متقدّما على وجودها ولكانت موجودةسواء فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصافالماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، و جميعالجواهر والاعـــراض لكونها واقعةً تحتالمقولات فيـــحتاج الى فصول يكون ذاتها متقوّمةً منالامرين

١ـ والمراد من هذاالقائل هوالمحقق الشريف في حواشي المطالع (اول كتاب شرحالمطالع للعلامةـ الرازي مولانا قطبالدين) .

فهى اذاً وجودها غير ماهيتها .

فاذا كان واجب‌الوجود محض‌الوجود فلا واجب غيره، والا لكان احدهما وجوداً و زايداً فيصير معلولاً[١] هذا خلف .

و منها : طريق‌الجسم و تركبه من‌الهيولى والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما فى‌الوجود ، مفتقراً الى صاحبتها فلهما موجد غيرهما لا يكون جسماً ولا جسمانياً ، وايضاً الاجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مبدع .

و منها : طريق‌الحركة من جهة حدوثها و تجددها و افتقارها الى فاعل حافظ للزمان و محدد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية عن قوة غير متناهية لتنظم[٢] به وجود كل حادث ، ولا بد ايضاً ان يكون غاية هذه‌الحركات والاشواق امراً عقلياً لا يقع تحت تغير و نقصان ، فالحركات دلت على وجود فاعل و غاية يكون مقدساً عن‌الحدوث والأفول والعدم والنقصان والامكان «جلت كبريائه» .

و منها : طريق معرفة‌النفس و كونها جوهراً ملكوتياً خارجاً من حدالقوة والاستعداد الى حدالكمال العقلى فلا بد لها من مكمل عقلى مخرج لها من‌القوة الى‌الفعل ومن‌النقص الى‌الكمال فلا بد و ان لا يكون عقلاً[٣] بالقوة والا لكان معطى الكمال قاصراً عنه ، و ايضاً لاحتاج الى مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهى الى عقل و عاقل بالفعل و هو اماالبارى او ملك مقرب من مبدعاته فالنفس صراط‌الله الذى يفضى لسالكه اليه تعالى و باب‌الله الأعظم .

و منها : طريق‌النظر الى مجموع‌العالم وانه شخص‌واحدله‌وحدة‌شخصية‌لارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الى مؤثر غيره ، لامكانه و حدوثه وافتقاره وذلك ـ

١ـ فى‌النسخة "د،ط" : فيصير معلول‌المميز : والظاهرانه غير صحيح .

٢ـ ليتنظم به..."د،ط ، آ ، ق

٣ـ : ولا بد ان لا يكون ... آ،ق

المؤثر هوالواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غيرواحد والا لكان له عالمآخر والبرهان قائم على عدم تعددالعالم كما بيّنّاه فى موضعه ، الى غيرذلك من الطرق التى يطول الكلام بذكرها .

والذى اخترناه اولاً من النظر فى اصل الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها فى الوصول واغناها عن ملاحظة الأغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شئ لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما فى قوله تعالى : «سنُريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يَتَبيَّنَ[1] لهم انّه الحق» اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين فى خلق السماوات والارض و ملكوتهما ، و قوله: «اَوَلَم يَكْفِ بربّك انّه على كلّ شئٍ شهيد[2]» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غيروجهه الكريم و يستشهدون به عليه[3] و على كل شئ فيشاهدون جميع الموجودات فى الحضرة الالهيّة و يعرفونها فى اسمائه و صفاته : فما من شئ الاوله اصل فى عالم الاسماء الألهيّة .

وبعد هذاالطريق فى الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها امّ الفضايل و مادة الحقايق ففى هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق ، فيمتاز عن ساير الطُرق المذكورة بهذا الوجه واما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأنّ السالك والمسلك والمسلوك منه والمسلوك اليه كله واحد و هو البرهان على ذاته «شهدالله[4] انّه لااله الاّ هو» .

١ــ سورة ٤١،آية ٥٣ ٢ــ سورة ٤١ــ ، آية ٥٦

٣ــ فى بعض النسخ : ويستشهدون به على كل شئ د،ط ــ آ،ق ــ ه ى و نسخة م،د

٤ــ سورة ٣١، آية ١٨

تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخري الفضلاء من نواحي فارس[1] فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بابطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله : «لو انحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدّور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما ، لان الشیء مالم یوجَد لم یوجِد» وكذا قوله : «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والالزم تقدم الشیء على نفسه . انتهى» .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقا: انّ استحالة تقدّم الشیء على نفسه واستحالة التناقض انما يظهر في موضوع[2] الوحدة العدديّة لا في الوحدة النوعی واشباهه .

الاشـراق العـاشر :

فی انّه جلّ اسمه كل الوجود

قول اجمالی : كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كلّ الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو فی العقل .

قول تفصيلي : اذا قلنا الانسان يسلب عنه الفرس اوالفرسيّة ، فليس هو من حيث هو انسان لافرس والالزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود.

فكل مصداق لايجاب سلب المحمول عنه ، لايكون الا مركباً فانّ لك ان تحضر في الذهن صورته[3] و صورة ذلك المحمول مواطاةً اواشتقاقاً ، فتقايس بينهما و تسلب

١ـ والقائل هو المحقق الخفرى فى حواشى التجريد والمصنف ذكر هذا القول فى اكثر كتبه و زيفه فى الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضاً الحكيم المحقق صاحب الشوارق فى تعاليقه على حواشى الخفرى

٢ـ فى موضع الوحدة العددية ، دط

٣ـ فى بعض النسخ : بأن يحضر الذهن هو وذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا .....

احدهما عن الآخر فما به الشيء هوهو غير ما به يصدق عليه انّه ليس بكاتب، فلايكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب، و الا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً بل لا بدّ و ان يكون موضوع هذه القضيّة مركباً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل و قوة ولو في العقل بمحض[1] تحليله الى ماهيّة و وجود و امكان و وجوب، و واجب الوجـود لمّا كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شايبة كثرة اصلاً فلا يسلب عنه شيء من الاشياء فهو تمام كل شيء و كماله فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء لأنّه تمامها و تمام الشيء احق به و اوكد له من نفسه و اليه الاشارة في قوله: «وما رمَيت اذرميت ولكنّ الله رمى[2]» و قوله: «وما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم[3]» فهو رابع الثلاثة و خامس الأربعة و سادس الخمسة لانه بوحدانيّته كل الاشياء و ليس هو شيئاً من الأشياء لأنّ وحدته ليست عدديّة من جنس وحدات المـوجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد بل وحدة حقيقية لا مكافي لها في الوجود و لهذا «كفر الذين قالوا: ان الله ثالث ثلاثة[4]» ولو قالـوا ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً.

ومن الشواهد البيّنة على هذه الدعوى قوله تعالى[5]: «هومعكم اينما كنتم» فان هذه المعيّة ليست ممازجة ولا مداخلة ولا حلولاً ولا اتحاداً ولا معيّـة في المرتبة ولا في درجة الوجود ولا في الزمان ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علوّاً كبيراً «فهو الأول والآخر والظاهر والباطن و هو بكل شيء عليم[6]».

۱ــ بحسب تحليله ــ د،ط ــ آ،ق

۲ــ سورة ۸، آية ۱۷

۳ــ سورة ۵۹، آية ۸

۴ــ سورة ۵، آية ۷۸

۵ــ سورة ۵۷، آية ۴

۶ــ سورة۵۷، آية ۲

الاشراق الحادى عشر :

في ان الوجود هو الواجب الواحد الحق وكل ماسواه باطل دون وجهه الكريم

العلية والمعلوليه عندنا لايكونان الا بنفس الوجود لماستعلم : ان الماهيات لا تأصل لها في الكون حسبما وقعت اليه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول انما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته والا لكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل ، فالجعل ابداع هوية الشيء و ذاته التى هي نحو وجوده الخاص[1] كماستطلع على براهينه .

فاذا تمهد هذا فنقول: كل ما هو معلول لفاعل فهو في ذاته متعلق ومرتبط به فيجب ان يكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلق والارتباط به والا فلو كانت له حقيقة غير التعلق والارتباط بالغير ويكون التعلق بجاعلها صفة زايدة عليها ، وكل صفة زايدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فلايكون مافرضناه مجعولاً، مجعولاً بل [غيره] فيكون ذلك الغير مرتبطا له[1] ويكون هذا المفروض مستقل الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلي و هو خرق الفرض. فاذا ثبت ان كل علة بما هي علة ، علة بذاتها و كل معلول بما هو معلول معلول بذاته و ثبت ايضاً ان ذات العلة الجاعلة هي عين وجودها و ذات المعلول هي عين وجوده اذ الماهيات امور اعتبارية تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته المفيضة اياه ولا يكون للعقل ان يشير الى شيء منفصل الهوية عن هوية موجده حتى يكون هناك هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية ، احديهما مفيضة والاخرى مفاضة[2] اى موصوفة بهذه الصفة

١ـ مرتبطا اليه ، د،ط ، ٢،ق

٢ـ والاخرى مستفاضة ـ د،ط

والا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ ما اصّلناه من كون المفيض مفيضاً بذاته، والمفاض عليه مفاضاً عليه بذاته هذا «خلف» فاذن المعلول بالجعل البسيط الوجودي لاحقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً الى علته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلة غير كونه متعلقاً بها اولاحقا وتابعا لها ومايجري مجريها، كما ان العلة كونها متبوعة ومفيضة هو عين ذاتها.

فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر ان لجميع الموجودات (اصل واحد خ ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فيّاض للموجودات و بحقيقته محقّق للحقايق و بسطوع نوره منوّر للسماوات والارض فهو الحقيقة والباقي شئونه و هو الذات و غيره اسمائه و نعوته و هو الاصل و ماسواه اطواره و فروعه «كل شئ هالك[1] الا وجهه، لمن الملك اليوم لله الواحد[2] القهّار» وفي الاسماء الالهيّة «يا هو يا من هو يامن لا هو الا هو» .

ازالة وهم

اياك وان تزلّ قدمك من سماع هذه العبارات وتفهم ان نسبة الممكنات الى القيّوم جلّ اسمه يكون بالحلول والاتحاد اونحوهما، هيهات ان هذه تقتضي الاثنينيّة في الوجود و هيهنا اضمحلّت الكثرات وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ في هياكل الماهيات وقذف[3] بالحق على الباطل فيدمغه فاذاهو زاهق وللثنويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الا شأن من شئون الواحد القيّوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان في الوجود

١ـ سورة ٢٨، آية ٨٨ ٢ـ سورة ٤٠ـ آية ١٦

٣ـ نقذف بالحق .... الخ ـ د،ط

علةً و معلولاً أدّى بنا اخيراً من جهةالسلوك‌العلمی الی انّ‌المسمی بالعلة هوالاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العليّة والتأثير الى تطوّرالعلّة في ذاتها وتفننها بفنونها ، لاانفصال شیٔ منفصل‌الهويّة عنها «فاستقم فی هذاالمقام الذی زلّت فيه ــ الاقدام واصرف نقد عمرك و جوهر روحك فی تحصيله لعلّك تجد لمعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذاك» .

اعلامٌ تنبيهیٌّ

ليس فيما ذكره بعض اجلّةالعلماء[1] و سمّاه ذوق‌المتألّهين من كون موجوديّة الماهيات بالانتساب الی‌الوجودالحق معنی‌التوحيد الخاصی اصــلاً ولا فيه شیٔ من اذواق‌الالهيّين .

وذلك لأنّ مبناه على انّ‌الصادر عن‌الجاعل هی‌الماهيّة دون‌الوجود وان‌الماهية موجودة دون وجودها الذی زعم انه اعتبار عقلی من‌المعقولات‌الثانية و قــد علمت فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمــه لكان كل من زعم انّ‌الوجود الخاص للممكن امر انتزاعی غير حقيقی و ان‌الواقــع فی‌الخارج هوالماهية موحّداً توحيــد العرفاءالالهيين فله ان‌يدّعی ماادعاه هذاالجليل ولافرق الاّ بتسميةهذاالامرالاعتباری بالانتساب الی‌الجاعل حتی يكون وجود زيد بمعنی «اله» زيد والأمر فيه سهل علیٰ ان فی هذاالاطلاق نظر .

شُبهةٌ و حلٌّ

او لعلّك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حقيقةالواجب داخلة فی جنس ــ

۱ــ وهوالعلامةالدوانی فی شرحه علی‌الهياكل و حواشيه علی‌التجريد

المضاف و كذا حقيقة كل علة لما قررت ان ما هي العلة بالذات هي بحقيقتها علة .

فاعلم ان المضاف و غيره من امهات الاجناس هي من اقسام الماهيات وهي زايدة على الوجودات والواجب تعالى ليس ذاماهية يمكن حصولها في الذهن وتعقلها [1] فضلا عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العيني وصرف الانية النورية فالحاكم بوحدته و قيوميته ليس هو العقل اوالوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده و قسط من النور الساطع من قبله ، يحكمان بان مبدء سلسلة الوجودات واحد حقيقي فياض بذاته .

و اذا علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اضافة الى شئ لايوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف، انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام ككون البارى بذاته عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا وكون الهيولى بذاتها مستعدة والصورة مقومة لها والعرض بذاته متعلقا بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة [2] في البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون ، من ان [3] شيئا منها غير واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي و ان عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت [4] من المضاف المشهوري .

الاشراق الثاني عشر :

في نوادر حكمية بعضها عرشية [5] و بعضها مشرقية :

اولها ان علمه تعالى بوجود الاشياء هو عين وجودها برهان عرشي وهو ان اللوازم

١ـ ان تعقلها ـ آ،ق

٢ـ مدبرة ، متصرفة في البدن ... آ،ق

٣ـ مع ان شيئا منها ، د،ط ، آ،ق

٤ـ وصارت من المضاف المشهوري .... د،ط

٥ـ وقد حققنا في حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية وفي النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .

ثلاثة اقسام ، لوازم‌الماهيّة و لوازم‌الوجودالذهنى و لوازم‌الوجودالعينى ، فالاولى اعتباريّة ، لأنّها تابعة للماهية من حيث «هى‌هى» .

والثانية : ذهنيّة محضه‌ لأنها تابعه‌ للماهيه‌ الذهنيه‌ فيكون من‌المعقولات ـ الثانيه‌ كالكليّة والجزئيه‌ والجنسيه‌ والفصليه‌ والذاتيه‌ والعرضيه‌ و نظايرها .

والثالثة : امور عينيّة كالحرارة للنار والبرودة للماء لأنها تابعة للوجودالعينى فاذا تقرّر هذا فنقول : علمه بالاشياء اذا كان بصور[1] مفصلة[منفصلة] يجب ان‌يكون من لوازم ذاته كما اعترف به‌القائلون بالصور الزايدة و الاّ لكان لغيره فى ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب‌الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا .

فنقول: هذه‌اللوازم لايمكن ان يكون لوازم ذهنيّة له تعالى لاستحالة تصوره تعالىٰ فى عقل او فى‌ذهن لما مرّ و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم‌ماهيّته ، فلا يكون تلك‌الصور الاّ لوازم وجوده تعالىٰ لزوما عينيّا ، فيكون موجودات عينيّة ، كل منها متحققاً بنحو وجوده‌الاصيل فلا يكون صورا كليّة بل شخصيه‌ خارجيه‌ .

وهذا ما اردناه فى تحقيق علمه تعالى بالأشياء الذى يكون مع‌الايجاد . واما علمه ـ الذى سبق للايجاد فقد مرّ بيانه‌العرشى .

و ثانيها : ان‌العلاّمة الطوسى اعترض[2] على‌الشيخ و غيره من‌الحكماء‌القائلين بحصول صورالأشياء فى ذاته تعالىٰ : بان‌القول بتقرير لوازم‌الاول فى ذاته قول : بكون‌الشئ الواحد قابلاً و فاعلاً و قول : بكون‌الأول موصوفاً بصفات غير اضافيّة

١ـ: بصورمنفصلة والظاهران‌المنفصلة خطاءمن‌الناسخ

٢ـ اعترض العلامة‌الطوسى «تبعاً لصاحب‌الاشراق» فى شرحه على‌الاشارات على‌الشيخ و اتباعه‌القائلين بارتسام‌الصور فى‌ذاته‌تعالىٰ مع‌انه اشترط على‌نفسه ان لا يتعرض للذكر ما يجده مخالفاً لما اعتمده‌الشيخ «قدس‌سره» عليه قال فى‌شرحه‌وشرح‌الاشارات‌والتنبيهات‌ط ١٢٧٩ هـ ق الجزء الثالث ص ٢٠٤ : ولا شك فى ان‌القول بتقرير لوازم‌الاول.... الخ .

ولا سلبيّة وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة و قول بأنّ معلوله الاول غير مباين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .

فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبنا عن الأول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددى المصحوب لقوة القبول و امكانه وبين الاتصاف باللوازم ففى اتصاف البسايط بلوازمها هما حيثيّة واحدة و فى البسيط عنه و فيه شئ واحد .

وعن الثاني : بان الأول ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها بل هى من التوابع لأنها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة انما جائت بعد الذات و هى على ترتيب عِلّى و معلولى والترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدّى الى الوحدة ، فلا ينثلم بها الوحدة كنشوء الاعداد مع لا تناهيها من الواحد .

وعن الرابع ، والخامس : بانّه عين محل الخلاف .

و ثالثها : انه اعترض بعض الفضلاء[1] على هذا المذهب بان : «تلك الصوَر [ان هذه الصور] امّا جواهر او اَعراض .

فعلى الاول: لزم ان يكون موجودات عينيّة لابدّ لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثانى : لزم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر» ونحن قد فككنا عقدته و بيّنا وجوه المغالطه فى كلامه فى المبدء والمعاد و بيّنا عدم اطلاعه على كيفيّة هذا المذهب فى علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١ـ والمعترض هو العلامة الخفرى فى حواشيه على التجريد واعترض عليه المحقق اللاهيجى فى حواشيه على هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذ من المصنف العلامه . نقل المصنف كلامه فى المبدء والمعاد والاسفار الاربعة «المجلد الثالث فى الالهيات ط ١٢٨٢ ه ق ص ٤٤٦» و اشكل عليه و اجاب عن ايراداته .

وان كان هذاالمذهب غير صحيح عندنا لما بيّنا ولوجوه آخر اثبتناها في المطولات[۱]

و رابعها : انالنفس في اول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل ارادى منها وليس مسبوقاً بتصور سابق او تصديق بفايدة لسذاجتها حينئذ عن كل شئ زايد فليس شعورها بهذاالفعل الاعين الفعل المنبعث عن الشوق الذاتي لا ٓثارها، فهذا علم حضورى منها بفعله الذى هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات العلم الشهودى الاشراقى لمافوقها بافاعيلها .

و خامسها : انالفاعل اما بالطبع و اما بالقسر و اما بالتسخير و اما بالجبر و اما بالقصد واما بالرضا و اما بالعنايه و اما بالتجلى .

و فاعليّةالاول سبحانه بالطبع عندالدهريّة وبالداعى عند بعض المتكلّمين و بالقصد عند اكثر المتكلمين[۲] وبالرضا عندالاشراقييّن وبالعناية عندالمشائيين وبالتجلى عند اهل الله «ولكل وِجهة هو مولّيها[۳]» .

و سادسها : انالمشهور ان مذهب الفيلسوف الاول انعلمه تعالىٰ بارتسام صوَر المعلومات و هو خلاف ما وقع منهالتصريح به فى اثولوجيا قال فىالميمر[۴] العاشرمنه: «فاماالبارى فانه اذا اراد فعل شئ [ما] فانه لايمثّل اولا* فى نفسه ولا يحتذى صنعة

۱ــ انه «قده» قد تصدى لبيان وجوهالمفسدةالتى يرد علىالشيخ و ساير اتباع المشاء فىالاسفار «الطبعةالحجرية ۱۲۸۲ ه ق ص ۴۷ و ۴۸» والمبدءوالمعاد ط ۱۳۱۴ ه ق ۷۴ــ و شرحه علىالهداية الاثيرية ط ۱۳۱۲ ه ق ص ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳

۲ــ فىالنسخة «ط و آ ق : وبالقصد عندالمتكلمين. فقط من دون تفصيل

۳ــ سورة ۲ آية ۱۴۳

۴ــ كتاب الاثولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات للسيدالداماد ، الطبعةالحجرية ط ۱۳۱۴ ه ق ، اواخرالقبسات ص ۲۲۲، ۲۲۳

*ــ ليس لفظ اولا فى عبارة اثولوجيا . قد ثبت فىعصرنا هذا ان كتاب اثولوجيا كان من تصنيفات الشيخ اليونانى «قده» المعروف بافلوطين او فلوطين ، كان هذاالرجل من افضل الاوائل و اعلمهم قد تأثر منه حكماء الاشراق و اهل التوحيد من الامة المرحومة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شيء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل فيذاته لان ذاته مثال كل شيء فالمثال لا يتمثل» .

و قال ايضاً : «ليس لقائل ان يقول : انالباری روّی فیالاشیاءاولاً ثم ابدعها و ذلك انه هو الذی ابدع الروئة فكیف یستعین بها فی ابداع الشیء و هی لم تكن بعد و هذا محال .

ونقول: انه هو الروئة والروية لايتروّى ايضاً و الا يجب انيكون تلك الروية تروى و هكذا الى غير النهاية » .

و سابعها : ان قولهم : العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هیهی اذ ربما لم یكن لها مع المعلول علاقة ولا بوجه ولا العلم بمفهوم العلیئةالاضافیه لانها مع المعلولیه من غیر تقدم لاحدهما ولاالعلم بـ[illegible] جمیع الوجوه اذالمعلول من جملة وجوهها فیكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التی هی بها علة، ولا شبهه فی انه اذا استكملت علیئة العلة لزم منها وجود المعلول و لیست تلك الجهة فی الجاعل الا نحو وجود كمالی له والعلم بالوجود الخاص للشیء لایتصور الا بشهوده العینی لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثم اذا حصل من العلة مثال مطابق لها فی العقل یحصل من المعلول مثاله كذلك و هو علم ضعیف لا یلیق بالسبب الاول جل ذكره .

وثامنها : ان تفسیر قدرته تعالی علی معنی صحة الفعل والترك لایوافق المشهور من قواعد الحكماء لا[1] كما زعمه بعضهم لاستیجابه عندهم جهة الامكانیة فی ذاته تعالی

١ـ كلمة لا ، لیس فی النسخ المعتبرة .

وتاسعها : انا قداثبتنا قدرته تعالى بهذاالمعنى على وجه لا يوجب تكثراً في ذاته ولا تغيراً في صفاته و هو من العلم الذى «لا يمسه الا المطهرون[1]» ومن هذا القبيل تحقيق مسئلة البداء التى هى مذهب سادة ائمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص.

وعاشرها : ان الاعتقاد في الكلام ليس كما قال (قالته خ.ل) الاشاعرة من انه المعاني القائمة بذاته تعالى وسموها الكلام النفسي والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى ولا يكفي التقييد بكونه على قصدالاعلام للغير من قبل الله او على قصد الالقاء من عنده اذالكل من عنده و لو اريد بلاواسطه فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال «آيات محكمات و اخر متشابهات[2]» فى كسوة الالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان باعتبارين وهما جميعاً غيرالكتاب لانه من عالم الخلق «[3]وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون» وهما من عالم الامر «بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم[4]» والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبى دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «ان مثل عيسى عندالله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون[5]»

فآدم كتاب الله المكتوبة بيدى[6] قدرته و عيسى قوله الحاصل بامره .

١ــ سورة ٥٦ آية ٧٩
٢ــ سورة ٣ــ آية ٥
٣ــ سورةالعنكبوت ٢٩ ، آية ٤٧
٤ــ : «وما يجحد بآياتنا الاالظالمون ، سورة ٢٩ آية٨)
٥ــ آل عمران سورة٣، آية ٥٢
٦ــ فى بعض النسخ : بين يدى قدرته.

فاول نشأة الانسان البشري من التراب «مامنعك ان تسجد لما خلقته[1]» و آخر نشأة الانسان الروحي من امرالله «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون[2]» .

وحادي عشرها : ان الاعتقاد في افاعيل العباد مفاد قوله تعالى «وما رميت اذ رميت[3] ولكن الله رمى» وقوله: «وما تشاؤن الا ان يشاءالله» فاخمد ضرام اوهامك ايها الجبري فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكن جاشك ايها القدري فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظروا جميعاً بعين الاعتبار في افعال الحواس كيف انمحت وانطوت في فعل النفس و تصورها في تصور النفس واتلوا جميعاً قوله تعالى : «قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم[4]» وتصالحوا بقول الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين[5]» .

و ثاني عشرها : ان مقتضى التوحيد الخاصي حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسم و تكثر على الباري تعالى اسمه كما ذهبت اليه الحنابلة والمجسمة فهذا من غوامض الالهية التي لايمسها الا المطهرون . فان الناس في متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اول الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الاخروية من الجنة والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على التجسم من دون المحافظة على تنزيهه تعالى .

١ــ ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي . سورة ٣٩ ، آية ٧٥

٢ــ سورة ٦ آية ٧٢

٣ــ سورة الانفال ٨ آية ١٧

٤ــ سورة المائدة ٩ آية ١٤

٥ــ : هذه الرواية مستفيضة في كتب اصحابنا الامامية واشياخنا الاثناعشرية وقد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا امير المؤمنين و قد نقلت من الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام

و منهم من اول البعض و قرّرالبعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد في المبدء فاولوها و كل ماورد في باب المعاد فقرّروها و ابقوها على ظواهرها لانّهم لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من ــ الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس «واخذ ميتٌ عن ميتٍ[1]» كابدان يتّكى بعضها على بعض واجساد يتّصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الى العلم بالله وآياته و كتُبه و رُسله واليوم الآخر .

الشاهد الرابع

في ساير الأمور العامّة من تتمّة تقاسيم الوجود ، وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

في المتقدم والمتأخر ، فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه السلام على محمد «صلى الله عليه وآله» وما بالشرف كما للعالم على الجاهل وما بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على المعلول اى تقدم مايمتنع[2] وجود المعلول بدونه ومايجب بوجوده وجوده كتقدم الواحد على الاثنين وما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدم الامام على المأموم اذا اعتبر المحراب وبالعكس اذا اعتبر الباب او بحسب الطبع كمراتب[3] العموم اذا ابتدئت من الجوهر ، هابطاً الى الانسان ، واذا عكست الامر رجع المتقدم متأخراً وما بالعلية كتقدم العلة الكاملة على معلولها و ملاك التقدم في الزماني ، الزمان

---

١ ــ نقل من بايزيد البسطامي: «انتم اخذتم علومكم عن ميت بعد ميت ، انا اخذنا علومنا عن الحي الذي لا يموت» .

٢ ــ في النسخ المخطوطة : اي تقدم ما يمتنع بعدمه وجود المعلول ولا يجب بوجوده وجوده .

٣ ــ كترتب العموم ...» د.ط ــ آ.ق

بحسب هويات اجزائه وفي الشرفي، الفضيلة وفي الرتبي القرب الى المبدء المحدود وفي الطبعي اصل الوجود وفي العلّي الوجوب .

بحثٌ و تحصيلٌ

قد اوردالاشكال في عروض التقدم والتأخر في اجزاء الزمان من جهة انه لوكان مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا الى لانهاية .

فاجيب عنه بان غيرالزمان يحتاج الى الزمان في عروضهما و اما اجزاء الزمان وهي بنفس ذاتها متقدمة و متأخّرة لا لشيء آخر .

وقداستشكل هذا بان اجزاء الزمان لاتصاله متشابهة الحقيقة فكيف يكون بعضها لذاته متقدّما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقض لذاته و كل ماهيّة حقيقته اتصال التجدّد والتقضّي ، يكون اجزاؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، فاختلاف الاجزاء بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

بحثٌ و تحصيلٌ

قيل : ان المتضايفين يجب ان يكونا معَيَن والتقدم والتأخر من باب المضاف .

واجيب عنه في كتب الحكماء بان اضافتي التقدم والتأخر انما يعرضان في العقل لجزئين من الزمان بانهما اذااحضرا في الذهن و لاحظهما العقل بهاتين الصفتين حكم بانهما كذلك في الخارج .

تحقيقٌ عرشيٌّ

ان التقدم والتأخر في اجزاء الزمان لا ينافيان معيّتهما في الوجود بل هما عين

معيّتهمافيه، فالمتضايفان يجب ان يكونا َمعيَّن في نحو وجودهما بما هما متضايفان و نحو وجود ابعاض الزمان هو اتصالها التجددي ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود .

واماالذي حصّلوه فليس فيه جدوى و ذلك لان التضايف كما يوجب المعيّة في العقل كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الامر معين في الوجود كما لايخفى

حكمة" مشرقيّة

ان هيهنا نحوين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسه المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقّتهما و لطافتهما .

احدهما التقدم بالحق والآخر التقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان و حد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذاالمختصر ايراده و نحن نشير الى الاول: بان الحق باعتبار تجليّه في اسمائه و تنزّله في مراتب شئونه التي هي انحاء وجودات الاشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشئ آخر ، فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثاني : بانّ الجاعل والمجعول اذا كان لكل منهما شيئية و وجود ، فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافهما بالوجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعليه و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقه .

واما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص و ظله او عكسه في المرءآت .

الاشراق الثاني :

في الواحد والكثير

الوحدة يساوق الوجود في صدقها على الاشياء بل هي عينه ولهذا توافقه في القوة

والضعف ؛ فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و في كونها اظهر من ان يعرف ومتى حوول تعريفها كان دوريًا ومن احوالها الهوهوية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوي والتناسب. وفيها شوب كثرة كما في مقابلها شوب وحدة كالغيرية والخلاف والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين حقيقية وغير حقيقية وهي مايكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها و هي اما مقومة لتلك الأشياء او عارضة لها .

فالاتحاد في النوع «مماثلة» و في الجنس «مجانسة» و في الكيف «مشابهة» وفي الكم «مساواة» و في الوضع «مطابقة» وفي الاضافة «مناسبة». وظاهر ان جهة الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية محضة [١] الا ان لها مراتب في القوة والضعف . واقوى الاشياء في هذه الوحدة هو ما لاكثرة فيه [٢] اصلاً و غيره وقد يكون واحدا جنسيا وقديكون واحدا نوعيًا وقديكون واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما ان لا ينقسم في الخارج اصلاً اوينقسم والثاني قديكون واحدا بالاتصال وقديكون واحدا بالتركيب والاول امّاان يكون ذاوضع كالنقطة اوغيرذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة في عشريته واحدة بل هي لنفسه واحدة ولغيره عشرة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل و حيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي و احق اقسامه ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود ، ثم ما لا ينقسم في الكم اصلاً قوة او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعي . والواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكونها ذهنية [٣]

١ـ كلمة محضة ليست في النسخ المخطوطة ٢ـ في بعض النسخ : واقوى الاشياء في هذه الوحدة، هو ما لا ينقسم اصلا .

٣ـ لكون وحدته ذهنية ـ د،ط ـ آ،ق .

وهو من الواحدالجنسي لشدّة ابهامه وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس .

الاشراق الثالث :
في التقابل

قداشرنا الى ان الهوهويّة من احوال الوحدة ، كما ان الغيريّة من اقسام الكثرة . فمن انحاء الغيرية التقابل والمتقابلان هما اللذان لايجتمعان معاً في شيء واحد من جهة واحدة ، و ذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لافي القضيّة وحدها بل وفي مثل قولك فرس ولا فرس، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان

واما قولهم : نقيض كل شيء رفعه ، فلا يكون الموجبة نقيضاً للسالبة بل يصدق عليها سلب سلبها ، بحث لفظي ، لان التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التأويل بان المذكور اعمّ من الرفع والمرفوع به .

والثاني : تقابل المتضايفين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقي هي الاضافة لاالمحمول عليه ولاالمركب منهما و هوالمشهوري و هكذا في كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين في موضوع واحد ، بينهما غاية الخلاف كما في اصطلاح الالهيّين ، اوالمتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما في اصطلاح المنطقيين .

واعتبر جماعة : المحلّ بدل الموضوع فاثبتوا التضاد بين صور العناصر و ستعلم ما هوالحق في ذلك .

والرابع: تقابل العدم والملكة فالملكة في المشهور هو القدرة للشيء على مامن شأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد في الوقت الذي من شأنه ان يكون فيه كالعمى لاكالجر و قبل فتح البصر .

والعدم الحقيقى المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او في بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمردودية التى هى قبلها وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرئة الممكنة لنوعها ، كل هذه عدميات و ليس هذا عدماً بحتاً لاشتراط الامكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

حكمة عرشية

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الاشياء لست اقول : لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهى من عوارض الماهيات و ذلك لانك يمكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هى هى ولا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلطف نفسك وتتأمل فيما اسلفناه فى كيفية عروض الوجود للماهية انها على اى وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا ؟

بحث و تحصيل

او لعلك تقول حسبما وجدت فى «الشفا» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل موجود بواحد» فاذاً الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصية لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة [1] .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة فى المقدمتين مايراد منه فى مباحث الماهية للتميز بين المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١ـ وقد فصلنا هذا الكلام فى حواشينا على هذا الكتاب فارجع

لاموجود ولا معدوم و ان اردت ان‌الشیء الکثیر بما هو شیء کثیر موجود فی‌الواقع سلمناها ، لکن‌الکبری ممنوعة اذالکثیر بما هو کثیر کماانه موجود فکذلك هوواحد بوجه «ما» وان لم یکن واحداً وحدةً تقابل کثرته .

لست اقول : ان‌الوحدة عرضت للکثرة حتی یکون‌الکثرة للموضوع والوحدة لتلك‌الکثرة ویکون‌موضوعاهما متغایرین کالعشرة‌التی یعرض‌الجسم‌ویعرضهاالوحدة، فوحدةالکثرة لاتقابل تلك‌الکثرة لعدم‌اتحادالموضوع بخلاف‌وحدة موضوع‌الکثرة بل اقول : ان الوحدة کالوجود علی انحاء شتّی و کل وحدة خاصة یقابلها کثرة خاصّة والوحدة المطلقة یقابلها الکثرة المطلقة ، کما ان‌الوجـودالخاص الذهنی اوالخارجی یقابله العدم الذی بازائه والعدم المطلق فی مقابله الوجود المطلق و کل موجود «ما» له وحدة «ما» والکثیرالمقابل له غیر موجود .

فموضوع‌الکثرة کالرجال العشرة من حیث کونهم عشرة لیست لهم وجود غیر وجودات‌الآحاد الا بمجرد اعتبارالعقل و کما ان للعقل ان یعتبرها موجودة فله‌ان یعتبرها واحدة و زیادةالکشف والتحقیق یطلب فی‌الاسفارالاربعة [1] .

حکمةٌ مشرقیّة

الوحدة لیست عرضاً من‌الاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر کـوجودها لیست بزائدة علی ذواتها فی‌الاعیان بل انما زیادتها فی‌التّصوّر .

والعجب من‌الشیخ کیف ذهب علیه هذا ولم یحط به علماً ، واعجب منه انه‌صرح فی بعض‌المواضع بان الوحدة فی‌المتصل الجوهری عین متصلیّته [2] والاتصال بالمعنی

۱ـ الاسفارالاربعة ط ۱۲۸۲ هـ ق المجلدالاول ص۱۲۲ ، الی ۱۲۹

۲ـ وقد صرح‌الشیخ بهذا فی‌الشفاء نقل کلامه‌المصنف فی‌الاسفار علی سبیل‌التفصیل و اورد علیه بوجوه

الذى هو فصل الجسم لا شك[٤] انه جوهر عنده و سايرالحكماء من اتباع ارسطاليس .

فالحق الحرى بالايقان [١] والتصديق ان الوحدة كالوجود من مقومات الموجود ـ العينى المتقدمة عليه لا من لواحقه المتأخرة عنه .

واما الماهية اذا اخـذت بنفسها من حيث «هى هى» فلايخــلو ايضاً من ثبوت[٢] وحدة ، الا ان للعقل ان يجردها من كافة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحــدة و عروضها اياها . فما اشبه حالها[الوحدة] بحال الوجود لتحدس[٣] اتّهماشي[٤] واحدحقيقة متغاير مفهوما .

حكمة ٌ اُخرى ا مشرقيّة

ومن المضاهات الواقعة بين الوحدة والـوجود افادة الواحد الحقيقى بتكراره ـ العدد مثالاً لايجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الأشياء وتفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات ، وجود الحق ونعوته وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غيرذلك مثال للنسب والاضافات اللازمه للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الموجودات الإمكانية بالماهيات .

ومن اللطايف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و كون كل مرتبـة منه حقيقة برأسها ، موصوفه بخواص و لوازم لا توجدان فى غيرها اذافتّشت فى حاله[٤] وحال مراتبه المختلفة لم تجد فيها غيرالوحدة و انك لاتزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه فى مرتبة اخرى[١] .

٢ـ فى بعض النسخ : فالحق الحرى بالاتفاق . والظاهر انه غلط

٣ـ ولا يخلوا ايضاً من شوب وحدة ـ د،ط

٤ـ فتحدس انها ... الخ خ ـ د،ط ـ آ،ق

٥ـ فى بعض النسخ : اذافتشت حاله من دون كلمة فيه .

فنقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب والفضلاء والعدد ليس بواحد ، لانه يقابله مع انه عين الواحد الذي يتكرر والواحد عين العدد الذي حصل بتكرره.

فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع الآحاد و ان تقول : انها ليست مجموع الآحاد ، لاتصافها بخواص و لوازم لا توجد في غيرها و مجموع الآحاد جنس لكل مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها لأفلا بدّ لها من امر آخر غير جميع الآحاد و ليس فيها شئ غير جميع الآحاد فلاتزال تثبت عين ماتنفي و تنفي عين ما تثبت و هذا امر عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من: «ان الحق المنزه عن نقائص الحدثان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه و ان كان قد تميز الخلق بامكانه و نقصه عن الحق والحق بوجوبه و شرفه».

شك و تحقيق

و لك ان تقول : ان المقولات لما لم يتضاد بعضها مع بعض و كذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد وهما تحت مقولة الكيف فلا بدّ من كون المتضادين تحت جنس قريب ، فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لايشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهما اذ الجنس عرضي للفصل و ايضا لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد و لعدم استقلالهما في الوجود والجعل .

فالتفصّي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود وهما عين النوع في الخارج فالصفات العينية للفصول هي بعينها صفات الانواع والتضاد من الاحكام الخارجية ، وان كان منشأه الفصول عند التحليل ، فيكون الموصوف بها الانواع المحصلة و كذا التعاقب[1]

١ـ في نسخة «ط» و «ق» : وان كان منشأه الفصول عند التحليل و كذا التعاقب في الحلول ....

فی الخلول لان الخلول[1] نحو من الوجود والموجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم الا بغير الصفات العينية من الاعتبارات .

الاشراق الرابع :
في العلة والمعلول

الوجود ينقسم الى علة و معلول فالعلة هي الموجود الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر و ينعدم بعدمه فهي ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شيء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شيء منه .

ولا يلزم تواردالعلل المستقلة على معلول[1] شخصي في انعدام وجود الشيء بمقدمات اجزاء علته ولاحاجة فيه الى تمحلات ذكروها اذ العلة هناك امر واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامة .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعدمه وان لم يجب بوجوده و هي بهذا المعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علتان للوجود و «مادة» و «صورة» وهما علتان للماهية اى بحسب القوام فالفاعل ما به وجود الشيء كالنجار للسرير ، والغاية مالاجلها وجود الشيء كحاجة الاستواء عليه و هي علة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيتها و معلولة له في الوجود فهي غاية بوجه و علة غائية بوجه وكما ان العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع الى الفاعل ، فالنجار للسرير لاجل الجلوس اوالبانی للبيت ليسكن غيره[2] اوالماشي لحاجة مؤمن اولرضاه فلان كلهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيراً الى نفوسهم .

۱ـ على معلول واحد شخصي ـ دهط ـ آ،ق ۲ـ في بعض النسخ : لسكنى غيره

والعلّة المادية هي التي عنها الشيء كالخشب للسرير فهي التي معها يكون الشيء بالقوة والصورة هي التي يلزم منها وجود الشيء فمعها يكون الشيء بالفعل كصورة السرير.

وليعلم ان المادة بالقياس الى المركب علة مادية وبالقياس الى ماليس جزئه «عنصر» او «موضوع» و كذا الصورة علة صورية للمركب و صورة للمادة واقامتها للمادة ليس على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدة الوجود لمعلولها في الاول افادة لا بالاستقلال بل هي مع شريك يوجدها اولاً، فيقيم بها الآخر فيكون واسطة في التقوم وشريكاً وفي الثاني ليست مفيدة للوجود بل انما يفيد الوجود شيء آخر ولكن لها[1] دخل في التقوم فالصورة مبدء فاعلي لشيء و مبدء صوري لشيء آخر؛ فالعلل لا يزيد عددها على اربعة.

قالوا الفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع و قد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلّياً كمطلقه و جزئياً كمحسوسه و عاماً كما قيل: الصانع علة للسّرير. او خاصاً كما قيل: هذا النجار قد صنعه. وقد يكون قريباً كالصورة للهيولى والعفونة للحمّى و بعيداً كالعقل الفعال والاحتقان مع الامتلاء.

حكمة مشرقيّة

انّ وجود كل معلول من لوازم ما هى علة له بما هى علة و«كل[2] موجود ففعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط. ففعل الله في كل شيء افاضة الخير الوجودي والفعل المتجدد لايصدر الا عن فاعل متجدد. والفاعل الثابت لايصدر

١ــ في بعض النسخ: ولكن لها و منها، من دون لفظ: التقوم

٢ــ هذه الكلمة قد وردت عن الاساطين بعبارات مختلفة «كل فاعل ففعله مثل طبيعته»

عنه الا فعل ثابت ، فلا بدّ في تجدّدالحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث والتغيير وما هي الا الحركة ، واسبقها الدورية [اى الحركة الدوريه] فلا بد لها من قابل ذي قوة التأثر من غير زوال وفاعل ذي قوة التأثير من غير امساك الا ماشاءالله .

وقد بيّنا في بعض كتبنا[1] ان للوجود مراتب اولها الوجود الذي لايتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد [مخصوص] و هو الحري بان يكون مبدء الكل .

وثانيتها : الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطبايع والمواد والاجسام

وثالثتها : الوجود المنبسط الذي ليس شموله[2] وانبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية ولا خصوصه على سبيل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع النوعيه اوالجنسيه بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه «النفس الرحماني» و هو الصادر الاول عن العلة الاولى و هو اصل العالم و حياته و نوره الساري في جميع السماوات والارض في كل بحسبه .

وليس هو الوجود الانتزاعي الاثباتي الذي هو كساير المفهومات الكلية وله ايضاً وجود خاص يتقيد به في الذهن . والى هذا المراتب وقعت الاشارة في كلام بعض العرفاء حيث قال «الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره[3]» .

ومراده[4] من الاثر نفس الماهيات اذ هي بمنزله القيود للوجودات الخاصه و هي

١ــ الاسفار الاربعة فصول العرفانية و كتاب المشاعر ط مشهد ١٢٨٤ ه ق مع شرح العلامة المحقق مولى محمد جعفر اللنكرودي و حواشي السيد جلال الدين الآشتياني ص ١٧٧ ، قول عرشي : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢ــ و قد يتوهم : انه على هذا التقسيم يلزم ان لايكون الوجود المنبسط متعلقا بغيره اى لا يكون معلولا و قد ذكرنا تحقيق الحق في حواشينا على المشاعر و ذكرناه على نحو الاختصار في حواشي هذا الكتاب و من اراد فليرجع

٣ــ واعلم ان هذا التعبير قد ورد عن كثير من العرفاء

٤ــ والمراد من الاثر ــ د،ط

ليست بمجعوله الا بالعرض و لهذا يقال لها الآثار دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل[1] وما يترتب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجعول اولاً عند التحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب اليه المشاؤن اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الاسفار[2] احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعد حاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصلة ما نتصورها و نأخذها من حيث هي هي و هي في هذا الاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هي هي، فاذن اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهية لو كانت في حد ذاتها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهي تأبى عن كثرة التشخصات ويمتنع ان يكون التشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددة الحصول في ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجعل فيها اولا ،

١ـ لان اثر الفاعل : دـ ط ـ آ ـ ق ـ ل ان

٢ـ ذكر المصنف العلامة «قده» جميع هذه الادلة في الاسفار ، المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٨٧ ، ٩٦ و رسالة المشاعر م ١٣٨٤ هـ ق ص ١٥٦ ، المشعر السابع ص ١٥٧ ، ١٥٨ الى ص ١٧٧

والاُول مستحيل اذلا تعدد فى صرف‌الشيء بل هي لا واحدة ولا كثيرة فكيف يتكرر جعلها فى ذاتها .

واماالثانى، فانّها كانت مجعولة واحدة منـها او كلها بجعل واحـد ففى‌الاول يلزم‌الترجيح من غير مرجح لانّ نسبتها الى‌الجـميع واحدة و فى‌الثانى يلزم خلاف ــ المفروض اوالتناقض .

والرابع: اذا كانت‌الجاعلية والمجعولية بنفس‌الماهية من‌غيراعتبارالوجود لكان المجعول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم‌الماهيات امور اعتبارية عندهم ، فيـلزم عليهم ان يكون‌الجواهر والاَعراض كلها الاالمجعول‌الاول ، اموراً اعتبارية .

والخامس : ان تشخص‌الماهية ليس عين‌الماهيّة فهو بامر زايد عليها عارض لها و عندالقوم : ان‌الشيء مالم يتشخص لم يوجد . والمحققون منـهم على ان‌التشخص بنفس‌الوجود لان‌الطبيعة الكليّة نسبة جميع اشخاصها اليها واحدة ، فما لـم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن‌العلة فالمجعول بالذات اذن ليس نفس‌الماهيّة بل‌الشخص او هى مع حيثيّة‌التعيّن اوالوجود او ما شئت فسمّه فانفسخ‌الفرض .

لايقال : تشخصها كوجودها بنفس‌الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه‌من‌الوجوه لانا نقول : الماهيّة لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع‌النظر عن‌الفاعل و غيره فهى مـن‌حيث ذاتها ان كانت موجودة لكانت واجبة بالذات والاّ لكانت موجوديّتها بغير ذاتها عما كانت والتغيير[1] اما بانضمام شيء اليها او بانضمامها الى شيء فاثرالجاعل اولا بالذات هو ذلك‌الشيء اوالانضمام .

لايقال: الجاعل صيّرها بحيث يكون مرتبطة بذاتها الى‌الغير ، بعد ان لم يكن كذلك بعديّة ذاتية .

١ـ والتغير ــ د،ط و نسخة آ،ق و ل،ن : والتغير امابانضمام شيء اليها او انضمامها ....

لانا نقول : فالمجعول هو الصيرورة فلم يكن هي بما هي كذلك والا لزم انقلاب الماهيّة و هو ممتنع بالذات .

ظلّمات وهميّة يطردها انوار عقليّة

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجّة على صحة شئ من المذهبين المعروفين عندالجمهور وهما جميعا غير ما ذهبنا اليه من مجعوليّة سنخ الوجود . ومن المتأخرين[1] من ابطل كون الوجود معلولاً بانه: لو كان تأثير العلة في الوجود وحدة لكان كل معلول لشئ معلولاً لغيره من العلل و كل علّة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحه لعليّه كل وجود .

والجواب : ان الوجود وان كان حقيقه واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقدم والتأخر والحاجه والغنى والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كليّة لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت ان الوجود ليس له ماهيّة كليّة فضلاً عن ان يكون نوعاً او غيره ، نعم ينتزع منه امر مصدري عام و هو ليس من حقيقة الوجود في شئ بل وجه من وجوهها . فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شئ اليه يكون علّة ومعلولا والوجود العلّى بذاته غير الوجود المعلولى لا بانضمام ضميمة .

و ربّما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلوليه بوجوه من الدلائل تبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا او عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبيه بل الماهيه هي الموصوفة بهذه الصفات مثلاً يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذلا يرد عليه القسمة فكيف

---

[1] ـ مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازى

يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول . ونحن بفضل الله و تأييده فككنا هذه العقدة و حللنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن الاحتجاجات للزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة الماهية موجوده كما هو المشهور من المشائين ان مناط الحاجة الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة وجود المحمولي او الرابطي الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل ليس الا صيرورة الماهية موجودة .

والجواب ان القول في الامكان ارفع مما هو المشهور و ما فهمه الجمهور و قد مر ان سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشيء نفسه متعلق الوجود بغيره

ومن احتجاجات القائلين بمجعولية الماهيات ما ذكره صاحب الاشراق من ان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة بجوهريتها اقدم من جوهر المعلول .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا الماهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية والجود من هذين ما ذكره استادنا الشريف سيد اكابر المحققين اديمت ظلاله [١] «من انه لما كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود عليها و مصداقه في ظرف : فاحدس انها اذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت عن حدود الامكان [٢] و هو محال فهي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هي في ذاتها حينئذ الليس البسيط و يخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف. »

١ـ و هو السيد المحقق الداماد م ١٠٤٠ ، في القبسات و افق المبين و ساير تصانيفه

٢ـ : كتاب القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص٤٦'٤٧ ، في الاصل خرجت من حدود بقعة الامكان .....

مقاومة عرشية

انمدارهذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتباريا ذهنيا وقد اوضحنا ان الوجودات الخاصة هي الحقايق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى علاقة ارتباطية اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضا من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا التشكيك في الذاتيات بالاقدمية وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب ماهية علة لبعض لكان التشكيك عايدا في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض في المذهب .

ثم بعد ان سلمنا بالفرض ان الوجود امر اعتباري فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية على ماهية انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤها عن الجاعل ، كيف ولو كان الامر كذلك لزم انقلاب الشيء عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان الممكن اذا كان في ذاته مصداقا لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتيا له فلم يكن ممكنا بل واجبا ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي على شيء و حمل الوجود عليه ، بان الذاتي للشيء مايصدق عليه بلاملاحظة حيثية اخرى غير ذاته تقييدية او تعليلية و حمل الوجود يحتاج الى ملاحظة حيثية اخرى هي صدور الماهية عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهية او ارتباطها بالعلة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذا في المحكي عنه بالوجود و في المصداق لحمل الموجودية ام لا فان لم يكن مأخوذا اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان مأخوذا فيكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب عليه اما المجموع واما تلك الحيثية وعلى اي التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل نفس الماهية فقط بل شيء آخر اما مركبا او بسيطا .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحيثية والاول يشبه ان يكون مذهب المشائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمه في هذا الباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلة الفضلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه: ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجوداً انه معروض لحصة من الوجود ـ المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول .

ثم قال : و هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثيته مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى » و هذا صريح منه في ان اثر الفاعل امر وراء نفس الماهية . ۱

الاشراق الخامس :

في بعض احكام العلل الاربع .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالانسان و منه ما ليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقول الفعاله و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

۱ـ مراده من بعض الاجلة... هو المحقق الدواني في حواشيه على التجريد

والعلوم الباحث عنها يسمّى علوم المفارقات وما يجتمع فيه جميع الاسباب امكن ان يكون عليه برهانان لمّيان من علمين مختلفين اعلى و اسفل .

فالطبيعي يعطى برهاناً لمّياً فى تشابه الحركة الاولى مثلاً مادامت المادة والصورة موجودتين وهما من العلل المقارنة .

والفيلسوف يعطى البرهان اللمّى الدائم مطلقا من العلل المفارقة و هى الفاعل والغاية وما يجتمع فيه الاسباب يكون علة قوامه غير علة وجوده ، وما لم يكن له الا الفاعل والغايه كان ما هو و لم هو فيه شيئاً واحداً والمراد من علة القوام هو السبب المقارن ومن علة الوجود هو السبب المفارق كما او مأنا اليه .

توحيد عرشي

ثم انك اذا تأملت فى الاسباب القريبة لشىء واحد وجدتها كأنها شىء واحد موجه من حد لا نقصان له الى حد كمال فان النجار بالفعل ليس ذات شخص انسانى كيف كان ، بل مع تهيئه بالآلة والوقت والمكان و غيرها وليس فى الخشب ايضاً باى وجه كان استعداد قبول النجر بل مقارنته بيد النجار كانها شىء واحد متحرك فى الاوضاع .

ثم لكل نحو من الفاعل وانفعال من القابل صورة خاصة متصله فى الاستحالات والتشكلات و لها غاية قريبة موصلة بها وهكذا اتصلت الاستحالات و تواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هى غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهه و عله غائيه من جهه .

تصويب

ومن هيهنا يعلم وجه صحّة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشوق للهيولى الى صورتها وان استبعده الشيخ فى الشفاء غاية الاستبعاد [١] واستدلّ على بطلانه بوجه تفصيلى مشروح ثم اثبت العشق لها فى رساله و نحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً فى دفع ما ذكره فى الاسفار [٢] وعملنا فى بيانه رسالة منفردة.

ذكر تنبيهى

حكم الشيخ الرئيس [٣] فى مباحث العلّة من الهيئات الشفا : بان العلة الفاعلة لايجب ان تفعل مايشابهها . و مثّل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم فى رسالة العشق [٤] : بان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثّل ذلك بامثلة اخرى .

و اجاب عن النقض : بانّ الشمس تسخّن وتسوّد من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا فى المؤثر القريب المباشر ولا شبهة فى ان هذين الحكمين منه متناقضان وما ذكره لايفى بدفع التناقض لانّ الفاعل فى امثلة ما ذكره فى الشفاء قريب مباشر للفعل .

---

١ ـ اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤، ٢٥

٢ـ و قد ذكر المصنف العلامة بحث شوق الهيولى للصورة فى موضعين من الاسفار «الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ ﻫ ق المجلد الاول العلة العنصرية ص ١٦٨» : فى حال شوق الهيولى الى الصورة ص ١٦٦» وتزييف كلام الشيخ بما لامزيد عليه «الاسفار الاربعة المجلد الثالث الهيات ط ١٢٨٢ ﻫ ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص ١٢٨، ١٢٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٤» و قد زيف كلام الشيخ وقال: «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه» نقل «قده» كلمات الشيخ من رسالة العشق .

٣ـ الهيات الشفاء طبع ١٣٠٥ ﻫ ق ص ٥٢٧ ، تقول: انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه.

٤ـ رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ فى امثال هذه المسائل مضطربة .

والحق ان الفاعل يؤثر بوجوده فى وجودالمعلول والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثله متفاوته فى الكمال والنقص ، وانما اختلفت من جهة تعيناتها الكلية مسماة بالماهيات عندالحكماء والاعيان الثابته عند طائفه [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فانها كلها متماثلة اذ ليست الا وحدات متكررة ، و هى ايضاً متخالفة المعانى النوعية اذ لكل مرتبه منها خواص و لوازم عجيبه غير مالغيرها.

الاشراق السادس :

فى شئ من العرشيات الالهية فى احوال هذه العلل . و هى سبعة :

الاول : ان المبدء الفاعل بالقياس الى الماهية الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة الى انفس الوجودالفايض عليها منه مقوم لا فاعل ، لان هذاالوجود غير مباين له و اما بالقياس الى نفس تلك الماهية بما «هى هى» فلا يكون له سببيه ولا تقويم اصلاً كما علمت .

ولهذا قيل : الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود. «ان هى الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان[1]» .

الثانى : ان الصورة فى كل شئ تمام حقيقته ، سواء كانت مجردة عن المادة او مقترنة وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ولالوجودها و شخصيتها الذاتيه بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمه لشخصيتها من الكم والكيف و غيرهما فالسرير ، سرير بهيئته لا بمادته والعرش ، عرش بصورته لا بمادته .

الثالث : ان المادة للشئ مادة له بما هى مبهمه لا بما هى معينة والا لكانت

۱- فى سورة ۷، آية ۶۹ : اتجادلوننى فى اسماء سميتموها انتم و آباؤكم : ما نزل الله بها من سلطان سورة ۱۲، آية ۴۰ : ما تعبدون من دونه الا اسماءاسميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان . سورة ۵۳، آية ۲۳ : ان هى الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان .

صورة لامادّة فمادّةالسرير انما هو حامل امكانه واستعداده لا بما هي صورة خشبيّة بل بماله قوةقبول اشياء كثيرة، منهاالسرير، فالقوّة منشاؤهاالنّقص والقصور.

ثم مادةالخشب انماهي مادة له بمافيه امكان الخشبيّة لابما فيه فعليّة صورالعناصر وهكذا الى ان ينتهي الى الهيولى الأولى والقوّة المحضة التي ليست فيها جهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شيء ولهذا يقبل الاشياء كلّها على التدريج فيتحد بكل صورة شيئاً بعد شيء كمااتّحدالعقل بكل صورة دفعة اماالبرهان على انالعقل جميع الموجودات التي دونه فستعلم في مباحث النفس و قد اومأنا اليه ايضا و اما على انالهيولى يتحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شيء ليس فيها جهة فعلية اصلاً والا لكانت مركّبة من صورة و مادة اخرى فيتسلسل الأمر لا الى نهاية ، او ينتهي الى قوّة محضة و كل قوّة فالتركيب بينه و بين الصورة اتحادي لا انضمامي اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين في الخارج لم يكن احديهما قوة والاخرى فعلاً بل كانتاهما يكونان فعليتين هذاخلف .

واذا علم هذا في التركيب الأول فعليه قياس التركيب الثانوي لما ذكرنا ان جهة المادية هي القوة والاستعداد لاالحصول والفعلية .

اولا ترى انالأجسام الفلكيّة لا يحصل منها شيء آخر لتمامية صورها و عدم كونها عنصريّة .

الرابع : قد علم مما ذكرناه ان صورالعناصر غيرداخلة في حقيقةالمركب العنصري الطبيعي كالمواليد الثلاثة على ما هوالمشهور بل هي من شرايط وجودها وبقائها فهي موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى الشيخ ان هذاالمذهب احدث في زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور والتركيب الاتحادي بين المادّة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض المدقّقين [۱] .

۱ــ و هوالسيدالسند صدرالدين الشيرازي المعروف بسيدالمدققين و قد نقل المصنف كلامه في مباحث الجواهر والاعراض من الاسفارالاربعة ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۸۸الى ۱۹۱

الخامس : انالصورالنوعية جواهر عند اتباع المعلمالأول و اعراض عند اتباع الرواقيين و عندنا هى عينالوجودالخاصة والوجود ليسبجوهر ولا عرَض فهى ليست فى هويّاتهاجواهراً ولا َاعراضاً وانما جوهرية كل منها بجوهريّة ماهيةالنوعالمتقوِّم بها فىالخارج و ستطلع على برهانه فى مباحث الماهيّة .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لأستعلام كونالجزء الصورىللمركبجوهراً او عرَضا و هى قاعدة شريفه- بها يستعلم ايضا انالمركب طبيـعى او صناعى اثبتناها فى كتاب «الأسفار» من اراد الوقوف عليها فليُراجع اليها [١] .

السابع: انالأمكان اىالأستعدادىالمذكور فى تعريفالهيولى انّها جوهر مستعدٌ ليسالمراد منه نفسالأضافــة المتأخّرة عن وجودالمستعدّ والمستعدُّ له ، الموجودة فىالعقل بعد تعقّل الطرفين بلالمراد منه منشأ هذهالاضافة و هو كون الشئ بحيث يكون له امكان قبولالأشياء و هكذاالحال فى اكثرالفصول التى يعبر عنها بلوازمها الذاتية الأضافية كالحساس والناطق والرطب واليابس و غيرها منالقوى التى يُعبَّر عنها بافاعيلها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفاتالقوى بأفاعيلها و انفعالاتهاالذاتية تعريفات حديّة مأخوذة من مبادىالفصول الذاتيّة ، و كذا تعريفالجسم بالجوهر القابل للأبعاد كما هو مذكور فىالأشارات حدٌ لا رسم .

ولا يرد عليهايرادالأمام الرازى بانالقابليّة منبابالمضافلا لما ذكره «المحقق الطّوسى» فى جوابه : انالفصل هوالقابل لاالقابليّة ، اذ لا فرق بينهما فى كونهما من بابالمضاف اذا كانالمراد نفسالمعنى الأضافى بل لأنّالمراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او يتصف بالقابليّة ، كما مرّ .

١ـ و قد تعرضالمصنفالعلامة لهذاالبحث فىالجواهر والأعراض مفصلاً و فىالامورالعامة على نحو الأختصار . الجواهر والاعراض ط١٢٨٢ هـ ق ص ١٢٤، ١٢٥

الاشراق السابع :
فی الامکان والوجوب والقوة والفعل و فی اثبات الطبیعة فی کل متحرك و فی سبب الموت الطبیعی ، و فی الاشارة الی حدوث هذا العالم و ماهیة الدنیا والآخرة

الامکان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهیة و هو صفة عقلیة لا یوصف بها مالا مادة له فی الخارج ولا فی نفس الامر فالمبدعات انما لها فی نفس الامر الوجود والوجوب و هی ممکنة بحسب اعتبار ماهیتها من حیث هی هی مع قطع النظر عن استنادها الی جاعلها التام و عدم اعتبار الشیء لا یوجب اعتبار عدمه، فهی ممکنة لا فی نفس الامر بل فی مرتبة من مراتبها ولا محذور فیه ، اذ الامکان مفهوم عدمی و عدم الشیء فی نحو من نفس الامر لا یوجب عدمه فی نفس الامر فالمبدعات ضروریة الوجود فی الواقع ممکنة الوجود فی بعض الاعتبارات .

ونسبة الامکان الی الوجوب نسبة النقص الی الکمال و لذا یجامعه .

واما امکان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ کل کائن فانه قبل کونه ممکن الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بد له من مادة او موضوع او متعلق به یحمل امکانه .

و هذا الامکان لیس مجرد ممکنیة الشیء بل ما به یصیر ممکن الوجود، ولهذا یتفاوت قرباً و بعداً فالقریب استعداد والبعید قوة .

والقوة قد یقال لمبدء التغییر [1] فی آخر من حیث هو آخر سواء کان فعلاً او انفعالاً و یقال لما به یجوز ان یصدر عن الشیء فعل او انفعال و ان لا یصدر و هی القوة التی یقابل الفعل، [2] و یقال لما به یکون الشیء غیر متأثر عن مقاوم ویقابله الضعف

١ــ ما بدء التغیر فی آخر ..... الخ د،ط   ٢ــ مقابل للفعل ــ خ،ن

ثمّ قوّةالمنفعل قد تكون ماهيّة نحوالقبول دون‌الحفظ ، كما فی‌الماء و فی الشّمعة قوة عليهما جميعاً و قد يكون قوة علی واحد او امور محدودة .

وفی‌الهيولی‌الاُولی قوةالجميع اذ لا صورة لها ولكن يقوی بتوسط شیء علی شیء .

و قوّةالفاعل قد يكون محدودةً نحو امر واحد كالنار علی‌الاحراق وقد يكون علی امور كثيرة كقوّةالمختار علی ما يختار ، و قوّة الباری علی‌الكلّ .

والقوّة الفعليّة المحدودة اذالاقت القوّة المنفعلة وجب‌الفعل والقوة الفعلية قد تسمی قدرة و هی اذا كانت مع شعور و مشية و قد يظنّ انها ليست قدرة الا لما من شأنه‌الطرفان‌العمل والترك[1] واماالفاعل الدائم فالمتكلّمون لا يسمونه قادراً .

والحق خلافه فمن فعل بمشيّة يصدق عليه انّه «لو لم يشأ لم يفعل» سواءاتّفق عدم‌المشيّة اواستحال و صدق‌الشرطية لا يتوقف علی صدق طرفيها .

والقوّةالفعليّة قد يكون مبدءالوجود وقد يكون مبدءالحركة والالهيّون يعنون بالفاعل مبدءالوجود و مفيده والطبيعيّون يعنون به مبدءالتحريك كما مرّ والاحقّ باسم‌الفاعل من يطرد العدم بالكليّة عن‌الشیء من غير شوب نقص و شريّة.

ثمّ القوی التی هی مبادی‌الحركات بعضها يقارن‌النّطق والتّخيل و بعضها لا يكون والاُولی يصدر عنهاالشیء و ضدّه فلا يكون قوة تامّة وانما يتمّ اذااقترنتها ارادة جازمة يتوقف علی علم بداع فيجب‌الفعل فالقدرة فيها عين‌القوة والاستعداد . ولهذا قيل: الانسان مضطرّ فی صورة مختار[2] .

واعلم ان‌الحركة لا بدّلها من قابل و فاعل ولا يجوز ان يكونا واحداً لانّ

۱ـ فی بعض‌النسخ المخطوطة : لما من شانه الطرفين الفعل والترك .

۲ـ والقائل : هوالشيخ و سايرالحكماء من اتباعه لان‌القدرة والارادة والاختيار فی الانسان و سائر الحيوانات ليست مستقلة والانسان فاعل بالتسخيربالنسبة الی افعاله و آثاره .

احدهما مكمّل مفيد والآخر مستكمِل مستفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محركغيره ولو كانالجسم بما هو متحركا لم يسكن البتّة و لكانتالأجسام كلها متحرّكةً دائماً.

فالمحرّك لا يُحرّك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحركا فيكون حركته بالقوّة والحارّ كيف يسخّن نفسه بل لشيء يكونالسخونة فيه بالقوّة .

فكلّ متحرّك يحتاج الى ما يخرجه منالقوة الىالفعل وهذاالخروج هوالحركة والحركة امر وجودها خروجالشيء منالقوّة الىالفعل لا دفعةً ، فقابلها امر بالقوّة بما هو بالقوّة .

ومن هيهنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب منالهيولى والصورة لان كلجسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوّة وهما متقابلان فهناك كثرة.

حكمةٌ عرشيّة

فحقيقةالهيولى هيالاستعداد والحدوث فلها في كل آن منالآناتالمفروضة صورة بعد صورة اُخرى و لتشابهالصور فيالجسم البسيط ظنّ ان فيه صورةواحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هي صور متتالية علىنعتالاتصال لا بانيكون متفاصلة متجاورة حتى يلزم تركبالزمان والمسافة منغيرالمنقسمات و الى ذلك اشير بقوله تعالى : «وتَرى الجِبال تحسَبُها جامدةً و هي تمرّ مرّالسّحاب[1] » .

حكمةٌ عَرشيّةٌ

فالحركة لمّا كانت وجودها على سبيلالتجدد والانقضاء ، فيجب ان يكون علّتها ايضاً غير قارّة والا لم ينعدم اجزاءالحركة فلم يكنالحركة ، حركة .

ثمّ انالفاعلالمباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغيّره ولا نفسا منحيث

١ــ سورة النمل ، آية ٩٠ .

ذاتهاالعقلية بل من حيث كونها فى‌الجسم فيكون طبيعة اذالاعراض تابعة والجسم‌بما هو جسم قابل .

فالجوهرالصورى المسمّى بالطبيعة من جهة كونها مبدءالحركه عندنا امرسيّال ولو لم يكن امرا سيّالا متجددالذات لم‌يتمكن‌صدورالحركةعنها لاستحالة صدور المتغيّر عن‌الثابت .

واما ما ذكروه[1] من: لحوق‌التغيّر بها فى‌الخارج من تجدد احوال قرب و بعد من غاية‌المسافة و مبدئها فغير مجد ، اذمبدء هذه‌الاحوال فى‌الحركات‌الغير‌الاراديّة اماالطبيعه اوالقاسر و ينتهى الى‌الطّبيعة ايضاً و تجدد ما هى مبدء له يوجب تجدّدها

ولا يكفى فى استناد المتجدّد الى‌الثابت فرض سلسلتين يكون‌الثابت مع كل جزء من احديهماعلة لجزء من‌الاخرى و بالعكس فان‌الكلام عايد الى لحوقهما معاً من اين حصلا بعد ما كان‌الاصل ثابتا والاعراض اينًا ما كانت فهى تابعه .

بل‌الحق ان‌الطبيعة بذاتها امر سيّال انما نشأت وجودها بين مادّة شأنهاالقوة والزوال و فاعل محض شأنه الافاضة فلا يزال ينبعث من‌الفاعل امر و ينعدم فى‌القابل ثم يجبرها بايرادالبدل و هكذا على‌الاتصال فذلك‌الامر هوالطبيعة .

واماالحركة فهى نفس‌الخروج من‌القوة الى‌الفعل واماالخارج منهااليه فهى‌المادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادى و اماالمخرج فهو جوهر آخر ملكى او فلكى .

حكمة عرشيّة

وايضاً الطّبيعة اذا وجدت فى‌الجسم فليست تفيدالحركة فيه لانّها لو كانت

۱ـ والقائل جمهورالحكماء ومنهم‌الشيخ فى‌الشفاء وغيره فى غيره .

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذ الايجاد متأخر عن الوجود، والاستغناء عن الشيء في الايجاد لا ينفك عن الاستغناء عنه في الوجود ، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مفيد الصور كما يتبع وجود ساير الاعراض وجودها .

وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدر منها افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الاشكال والالوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت اليها كما نسبت الى الطبيعة ، فيقال : شكل نفساني و لون نفساني . كما يقال : شكل طبيعي و لون طبيعي .

فعلم من هذا : ان المادة يستعد لوجود هذه الاشياء كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع . فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى يسمى نفسا والفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسطيه والقطعيه و كذا الآن السيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبره .

حكمة عرشية

فالطبيعة قابلة للاشتداد والتضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتضعف والتضاد و يوجد[1] لها حد جامع و مرتبة مشتركة هى اخيرة مراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تلطف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها فى زمان وهو ممتنع .

١ــ فى بعض النسخ و منها نسخة : «ط» . ولم يوجد لها حد جامع ..... الخ

فالماء اذااستحال هواءً بلغ فی لطافته الی درجة هی آخر درجات الماء فی اللطافة و اوّل درجات الهواء فی الکثافة و مثل هذه الواسطة توجد بین المرکبات ایضاً کالمرجان بین الجماد والنبات والوقواق بین النبات والحیوان والقردة بین الحیوان والانسان .

انارة کشفیة

قد اشرنا الی انّ مباشر الحرکة الجسمانیة طبیعة ، ففی الحرکات الانتقالیة الارادیة تفعل النفس حرکة الانتقال باستخدام الطبیعة واما فی الحرکات النفسانیة فهی تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبیعة الا ان مخالطتها مع الطبیعة مما یصحّ لها عروض التجدد فتجددها من جهة الطبیعة لا من جهة ما فوقها .

بحث تحصیلی کشفی ۱

ولعلّك تقول حسبما نظرت فی کلام بعض الحکماء: لو استحالت الطبیعة محرکة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس لما حدث اعیاء عند تکلیف النفس ایاها و لما تجاذب مقتضی النفس و مقتضی الطبیعة عند الرعشة .

فاعلم ان الطبیعة التی هی قوة من قوی النفس و یفعل بتوسطها النفس بعض الافاعیل هی غیر الطبیعة الموجودة فی بسایط العناصر و مرکباتها فان تسخیر النفس لاحدیهما ذاتی لانها قوة منبعثة منها فی مقام المباشرة للجسم و للاخری قسری فالطبیعة التی یستعملها النفس فی حرکة الانتقال اولاً و بالذات غیر متعصیة للنفس، اذ هی من جنود النفس بل هی متحدة الذات معها .

۱ــ فی بعض النسخ : بحث و تحصیل کشفی

بمعنى: انالنفس نازلة اليها متحققة بها فى مرتبتها و اماالأخرى[1] فهى التى يستعملها ثانياً بتوسط الأولى و انما يقع بسببهاالأعياء اوالرعشة لأنها جزءالبدن بما هو مركب منالطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمتالفرق بينالأعتبارين والبدن، بدن بالأعتبارالثانى لا بالأعتبار الأول و نفسيّةالنّفس ايضاً من جهة كونها مقوّمة له مدبّرة اياه فلهذا حكمنا بانالتركيب بينهما اتحادى .

و بعضالقائلين بهذاالتركيب لمّا لم يحصلهالفرق بين هذهالاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفى تجردالنفس و خلع صورالأستقسات فىالمركب[1] .

تفريع

فالمادّة التى يتصرف فيهاالنفس ليست هذاالجسم الثقيل[2] الذى يقعلها بهالاعياء بل هىاللّطيفة المعتدلة النوريّة و هوالبدن الأصلى ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لهاالاعياء والرّعشه لأنه مناسب لجوهرالنفس فليكن هذا عندك منالمتبين صحته .

حكمة عرشيّة

وامّا سببالموتالطّبيعى فليس كما قالته اقوام جالينوس و سايرالأطباء الطبيعيين فى بيانه من : ان عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوباتالبدن فتفنيها ثمّ تفنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سببالحيوة هو سببالموت .

و علّلوه ايضاً بوجوه اخرى مقدوحة مدخولة مثل تناهى قوىالجسم و هو صحيح لو كان بالأستقلال و امّا اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات نجوميّة

۱ــ والقائل هوالسيدالسند مير صدرالشيرازى وقد نقل كلامه و تفصيل مرامه فىالاسفار الجواهر والاعراض من۱۸۸ الى ۱۹۲

۲ــ ليست هذاالجسمالغليظ الثقيل الذى.... د،ط

اكثرها مجازفات لا توقع ظنّاً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب الموت و حكمته هی حركات النفوس نحو الكمال ، اذ لها فی الطبيعة غايات كما برهن عليه و كل ذی غاية فی حركاته اذا بلغ غايته وقف عن الحركة و اخذ فی حركة اخرى ان بقی له نقصان ينجبر بالحركة[1] الى ان ينقلب فعلاً محضاً و عقلاً صرفاً كما فی قوله تعالى : «و ينقلب الى اهله مسروراً» .

فكل تعطّل و وقوف عن الحركة فی ذوات النفوس بما هی ذوات النفوس بواسطة انتقالها الى نشأة اخرى فسمی له فی[2] عالم هذه الحركة موتاً و فی عالم آخر و لادة و حيوة اخرويّة .

فالانسان مثلاً انّما يعرض له الموت الطبيعی لتوجه نفسه فی مراتب الاستكمال[3] وتحوّلاته الی عالم الآخرة توجّها غريزياً وسلوكها الى جهة المبدء الاعلى[4] سلوكا ذاتيا كما اشير اليه فی قوله تعالى : «يا ايّها الانسان انّك كادح[5] الى ربّك كدحاً فملاقيه» فاذا ارتحلت من هذه النشأة الى نشأة اخرى حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعداديّة امسكت عن تحريك البدن فيعرض الموت للبدن فهذا معنی الموت الطبيعی للانسان و مبناه استقلال النفس بحيوتها الذاتيّة و ترك استعمالها الآلات البدنيّة علی التدريج حتى ينفرد بذاتها و يخلع البدن بالكليّة لصيرورتها امراً بالفعل و هذه الفعليّة لاينافی الشقاوة الاخرويّة اذ ربما يصير شيطاناً بالفعل او علی شاكلة ما غلبت عليه صفاته الرديّة .

۱ــ فی بعض النسخ المخطوطة عندنا : ان بقی له نقصان ينجبر بالحركة والا فينقلب فعلا محضا وعقلا صرفا . لايخفی ان مافی المتن اصح كما هو الواضح للعارف باساليب كلام المصنف «قده»

۲ــ سمی له فی عالم ..... «د»ط   ۳ــ فی مراتب استكمالاته .... «د»ط

٤ــ فی بعض النسخ : الى جهة المبدء الاخرى . ولايخفی ما فيه .

٥ــ سورة الانشقاق ، آية ۷

تنبيه ٌ انعكاسي

ثمّ ما ذكروه فی‌الوجه‌الاول ان سبب‌الحیوة هو بعینه سبب‌الموت فالأمر فیه عندنا علی عکس ما تخیّلوه لان‌الحرارة فعلهاالأول فی‌الاجسام النباتیّة والحیوانیّة تحلیل‌الرطوبات و تقلیلها و صرفها فی وجوه‌الحرکات والاستحالات فکلماتحلّلت مادّة الحیوان والنبات اعدّها الله تعالی بانضیاف مادة اخری لها من جهة القوّة ـ الغاذیة بحرارة جدیدة تفعل فعل الحیوة اقوی من‌الاولی لأجل زیادة المادّة وهکذا الی ان‌استکملت القوةالنفسانیّة التی هی مستخدمة هذه‌القوة[1] بافاعیلها واستغنت عن اصل تلك‌المادّة اما بمادة اخری کالنّفس‌النباتیة من غیر تناسخ او بذاتها و بذات مقیمهما و مبقیها کما فی‌النفس الانسانیّة واما سایرالنفوس الحیوانیة ففیها سرّ آخر .

تفریع نوری

فالحرکة بمنزلة شخص روحه الطبیعة کما ان‌الزمان بمنزلة شخص روحه ـ الدهر والطّبیعة بالنسبة الی‌النفس کالشّعاع من‌الشمس یتشخّص بتشخّصها .

تذکرة

الفاعل المباشر لجمیع‌الحرکات الجسمانیّة هی‌الطبیعة اما فاعل‌الحرکةالطبیعیّة فلیس فیه کلام واماالقسریة ففاعلها طبیعة مقهورة مجبورة و اماالارادیة ففاعلها طبیعة مجبولة مطیعة للنفس لا عاصیة .

۱ـ هذه‌القوی بافاعیلها .... د،ط ـ س،ق

حكمة قرآنية

للنفس فی افاعیلها فی هذاالعالم طبیعتان مقهورتان تخدم احدیهما لها طوعا والاخری کرها کطاعةطبایع السماء والارض للباری جل اسمه فی اتیانهما له کما قال الله تعالی : «ائتیا طوعاً او کرهاً [۱]» فان طاعةالسماویات و اتیانها له فی حرکاتها الدوریة الشوقیة من جهة تحریکات الملائکة العقلیة والنفسیة ایاها فطریة من غیر ممانعة طبیعة اخری یخالفها او قسر قاسر یمانعها و تلك بخلاف حرکات الارضیات فی انقلاباتهاالنفسانیة و غیرها فانها تخالف مقتضی طبایعهاالاسطقسیة ، واما قوله تعالی : «قالتا آتینا طائعین [۲]» فانها بعد حصول الاستعدادات وقبول الاستحالات والانقلابات و لحوق الصور والکمالات صارت کالسماویات قابلة لانوار المعرفة والاهتداء .

اماالطبیعة التی تخدم النفس طوعا فهی ما ینبعث من ذاتها و تفعل بهاالافاعیل الطبیعیة الداخلیة کالجذب والدفع والامساك والاحالة والهضم والتنمیة والتولید و غیرها [۳] .

واماالتی تخدمها کرهاً فهی التی یترکب منها اعضاؤه [۴] و تفعل بها الافاعیل الخارجیة کالمشی والکتابة والصلوة والکف والطواف و غیرها [۵] .

والاولی باقیة مع النفس فی النشأة الباقیة و فیها سر المعاد الجسمانی .

حكمة مشرقية

قد ثبت ان الطبیعة امر متجدد سیال و معلوم انها مقومة للاجسام الطبیعیة

۱ــ سورة ٤٦ ، آیة ١٤ ۲ــ : سورة ٤١ ، آیة ١٠ ۳ــ : و غیر ذلك، د،ط

٤ــ فی اکثرالنسخ : فهی التی یترکب منها و تفعل بهاالافاعیل .... الخ

٥ــ : فی بعض النسخ بدل غیرها : غیرذلك

والاعراض تتبعها في الوجود .

فموضوع العلم الطبيعي نفس الحركات او المتحركات بما هي متحركات لا بما هي ثابتة في العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلي فجميع ما يبحث عنه الطبيعيون من الجواهر الحسيّة من حيث كونها حسيّة واعراضها ، واقعة في الاستحالة والانقلاب والسيّلان فهي لم يزل و لايزال في الحدوث والتجدّد .

فمن علم هذا علم حدوث العالم و هذا بالحقيقة معنى كلام علماء الملة : عالم الاجساد[1] لايخلو عن الحوادث و مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث . فكلما هذا شأنه فهو من الدنيا .

والآخرة دار القرار وهما متضايفان من فهم مفهوم الدنيا و مسمّاه فهم مفهوم الآخرة و مسمّاها « ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكّرون[2] » .

حكمة قرآنيّة

لما كان العالم الجسماني بشخصيّته تدريجيّة الوجود و كلّ تدريجيّ الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقائه واحد .

فعلى هذا لا اشكال في مفاد قوله تعالى : «خلق السماوات والأرض في ستة ايّام[3]» اذ المراد منها ستة آلاف سنة و هي من زمن خلقة آدم الى نزول القرآن لان «كلّ يوم عند ربّك كألف سنة مما تعدّون » وقد حققنا ذلك في تفسير سورة الحديد .

تتمّة

ثمّ اعلم انّ موضوع الامكان يجب ان ينتهى الى امر يكون مبدعا والا لسبقه

١ـ : عالم الاجسام ، د ،ط ـ س،ق   ٢ـ : سورة ٥٧ ، آية ٢   ٣ـ : سورة ٥٧ ، آية ٥٥

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذاالإمكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .

فاخطأ من قال : ان القوة متقدمة على الفعل في العالم . من القائلين بانه : كان قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة اوهاوية ، و هم فرق حكيت في الشفاء مذاهبهم [١] .

وسبب الإمكان لا محالة يكون حادثاً فيسبقه امكان آخر سبقاً زمانيا و هكذا فامكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانفسخت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافاً الى المعدوم . وان قيل: ان السعة معنى وجودي والإمكان معنى عدمي كيف يكون الفعل قوة ؟ قلنا [٢] : قوة بالقياس الى ما يسعه و هو عدمي و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهيولى الأولى و هي معنى عدمي لأنها قوة بالإطلاق الا انها لا يكون معراة عن الصور كلها .

فعلم ان القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا فانها لايقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعد لشيء فان الليس المطلق غير قابل لشيء .

ثم البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوة كالباري و ضرب من الملائكة، و قد علمت ايضاً ان القوة يحتاج الى فعل و ان مخرج القوة الى الفعل لا بد و ان ينتهي الى موجود بالفعل غير محدث على ان الفعل يتصور بذاته والقوة يتصور من جهة ما بالفعل كما قيل في الإيجاب والسلب .

١ـ اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهب الناس في هذه المسألة مشروحاً فان شئت فارجع كتاب الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ص٤٧١ الى ٤٧٧ فان الشيخ - اطاب الله ثراه اول من بسط القول في هذه المسألة في الدورة الاسلامية

٢ـ قلنا هو قوة ... هكذا وجدنا في اكثر النسخ الغير المطبوعة .

وايضاً الفعل كمال والقوّة نقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خيرٌ والقوة لا يخلو من شرٍّ .

فقد بان ان الفعل اقدم من القوة سبقاً بالعليّة والطبع والشرف والزّمان .

حِكمةٌ مشرقيّة

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من : ان بعض الأشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الإنسانية فانها لمّا كانت حادثة لا بدّ و ان يتقدّمها امكان ومادة حاملة لإمكانها لالوجودها فانّها غير موجودة في المادة بل مع المادّة .

قالوا : فعلم ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في مادّة يتقوم بها الموجود[1] و هذا ليس للنفس و منها ما يكون في مادة يترجّح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجرّدها .

والذي ذكروه غير موجه فان الإمكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرّروه نسبة النقص الى الكمال ، فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيءٍ آخر .

بل الحق ان الإمكان لامر يتحصل[2] في المادة من الصور والأعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوروه من انها مجردة حدوثاً و بقاءً و سنبيّن لك كيفيّة حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوّة كالهيولى

١ـ في بعض النسخ و منها النسخة : «ط» و نسخة «س،ق» منها ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها .

٢ـ يحصل في المادة من الصور .... الخ «ط»

فكذلك سلسلة المحسوسات العايدة ينتهى الى محسوس ضعيف المحسوسيّة يكون معقول‌الوجود بالقوّة كالقوة الخيالية وما يجرى مجريها فيكون فيه قوّة وجود المعقولات بالفعل فيتّحد بها كما يتحدالهيولى بالمحسوسات و يخرج من‌القوّة الى الفعل فيكون عقلاً و معقولاً كما يخرج الهيولى من‌القوّة الى‌الفعل فيكون حاسّاً و محسوساً كما سيجى‌ء. فالنفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء .

ثمّ الاولى فى طريقهم ان يقولوا: «ان‌الامكان لشى‌ء بالذات امكان لشى‌ء آخر بالعرض فمادة البدن بامكانه يستدعى وجود صورة مدبّرة لها هذاالتدبير البشرى ولما لم يمكن وجود مثل تلك‌الصورة الا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على‌المادة باستعدادها هيئة كمالية يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد المادة بل بحسب جودالمبدء الوهّاب على هذاالوجه .

تفريع نورى

فقد تحقّق ان صورةالانسان آخرالمعانى‌الجسمانيّة و اول‌المعانى‌الروحانية ولهذا سمّاه بعضهم طراز عالم‌الامر و سنبيّن ان‌الرتبة المسمّاة بالعقل‌الهيولانى هى صورةالصور فى هذاالعالم و مادةالمواد فى عالم آخر فافهم و اغتنم .

الاشراق‌الثامن :

فى‌الحركة والسّكون و اثبات الحركة فى‌الجوهر الصّورى .

واعلم ان كل ما يخرج من‌القوّة الى‌الفعل فهو اما ان يخرج دفعةً او يخرج لا دفعةً ، و قد جرت‌العادة بتسمية هذاالخروج حركة دون‌الاول و هى فعل وكمال اول للشى‌ء الذى هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة فان‌الجسم مادام فى مكانه الاوّل مثلاً ساكناً ، فهو متحرّك بالقوّة و واصل الى مكانه‌المقصود بالقوّة فاذا تحرك

حصل فيه كمال او فعل لكنّه بعد بالقوة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة .

فالحركة اذن كمال اول للشيء لا من حيث هو انسان او فرس او نحاس بل من حيث هو امر بالقوّة فهي وجود بين قوّة محضة و فعل محض .

وظنّ قوم : ان الحركة هي الطبيعة اعني جوهر الشيء الصّوري و ليس كذلك بل هي متحركيّة الطبيعة و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هي نفس الخروج من القوّة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشيء منها اليه كالامكان و نظائره .

فالتسود ليس سوادا اشتدّ بل اشتدادا لموضوع[1] في سواديّته فليس في الموضوع سوادان ، سواد اصل مستمرّ و سواد زايد عليه لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد ، بل يكون له في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتّصلة هي الحركة لا السّواد فالاشتداد يخرجه من نوعه الاول و يدخله في نوعه الثاني .

قالوا : فعلم ان النفس ليست بمزاج لانّها باقية ، والمزاج امر سيّال متجدّد فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوّة ، و معنى كونها بالقوّة ان كلّ نوع غير متميز عما يليه بالفعل كما ان الحدود و النقط في المسافة الاينيّة غير متميّزة بالفعل

وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالشخص غير متغيّر وان كان بحسب قوّته الطبيعيّة السارية في جسمه واحدا بمعنى الاتصال الى انقضاء العمر .[2]

حكمةٌ مشرقيّةٌ

ومن هيهنا يعلم: ان الوجود الواحد قد يكون له كماليّة و نقصان في نفسه والقائل بالاشتداد الكيفي و جماعة ممن في طبقته معترفون بأنّ الحركة الواحدة امر شخصي في مسافة شخصيّة لموضوع شخصي .

١ـ : بل اشتداد للموضوع ... الخ د،ط ـ س،ق

٢ـ في بعض النسخ بل في اكثر النسخ المخطوطة: وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر .

واستدلوا عليه : بان الكون في الوسط ليس امراً مبهماً بل امر" شخصي ، فيكون المرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوة كحدود المسافة المتصلة فاذا جاز في الكيف عند اشتداده[1] وقوع انواع بلانهاية بالقوة بين طرفيها ، فكذلك في الجوهر الصوري .

واما قولهم : لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد و تضعف فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتضعف اولا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته ـ الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كوناً .

وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد احدث جوهراً آخر و كذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم و اما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة . انتهى » .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين : احدهما النقض والثاني الحل ، اما النقض فبوجود الحركة في الكم والوضع فان المتحرك في الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكمماً بالفعل فاذا كان موضوع الحركة لا بد له ان يتقوم تشخصه بمقدار او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه كيف يتبدل عليه المقادير و هو باق بشخصية بالفعل[2] .

ولا ينفع الاعتذار : بان المقدار غير داخل في ماهية الجواهر الجسمانية[3] .

لانا نقول : لا بد في كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص من الجوهر

۱ـ في بعض النسخ و منها، نسخة «س» ق و نسخة «ط» : فاذا جاز في الكيف عنداشتداده انواع بلانهاية ، من دون لفظة وقوع .

۲ـ في بعض النسخ: لا بد ان يتقوم بشخصه بمقدار،...او يكون مقدار مالازم شخصيته ....و هو باق بشخصه .

۳ـ ان المقدار غير داخل في ماهية الجوهر الجسماني

الجسمانی لا ينفك عن مقدار و كذاالحال فی‌الحركة الوضعيّة فان‌الموضوع‌الجسمانی لايخلو عن وضع .

ولا يجدی ايضاً القول : بان‌المتحرك فيهما هی‌الهيولی‌الأولی لأنّها فی ذاتها امر بالقوّة فما لم يخرج الی‌الفعل لم يعرض لها حركة فی امر .

وقد مرّ ان‌الفعل قبل‌القوّة بل‌التّقض جار فی حركةالأشتدادالكيفی فی‌بعض الأجسام التي يلزمها لون «مّا» اوحرارة «مّا»ثم يشتدّ او يتضعف فی احـدهما ، و خصوصاً عند من يقول : بانه لا يكون للمتحرّك الأتصاف بفرد من‌المقولة التی يقع فيهاالحركة للموضوع ما دامت حركته .

واماالبحث الثانی بطريق‌الحل و بعد تمهيد : انه قد جاز ان يكون لماهيّة واحدة انحاء" متعددة" من‌الوجود متفاوتة بحسب‌الشدة والضعف والكـمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً مع‌الماهيّة خارجاً مغايراً لها عقلاً" بضرب من‌التّحليل .

نقول : ان الجوهر الذی وقع فيه‌الحركة‌ الأشتـداديه‌ نوعه باق فی وسط ـ الأشتداد لكن قد تغيّر وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبـدل طور من‌الوجود بطور آخر اشدّ او اضعف وليس يستمر تبدل انحاءالوجود انحفاظ الماهيّة والمعنی ـ المشترك فيه‌الذاتی .

وليست نسبة الوجود الی‌الماهية كنسبة العارض الخارجی لمعروضه والعرض لموضوعه حتی يرد عند تبدل‌الوجود فی‌الحركة الجوهريّة : بانّ ذلك تبـدّل لا فی الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شیٔ هو تمام حقيقته ليس بـامر خارج عنه ، بل‌الحق ان تبدّل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدّل" فی نفس ذلك‌النوع و ان كان‌المفهوم محفوظاً والماهيّة باقية بحسب حدّها و معناها .

والحاصل : ان‌المغالطة انما نشأت اما من جهة عدم‌الفرق بين‌الوجود والماهيّة

او من جهة الاشتباه بين صفةالوجود و سايرالاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود في‌الخارج ليس الا نفس‌الماهية من غير ان يكون للمسمى بالوجود حقيقة عينية مع انه اصل‌الحقايق و منبع‌الماهيات .

فحيث زعموا ذلك انكروا ان لماهية واحدة انحاء متفاوتة في‌الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه .

البحث‌الثالث فانه قد ثبت في مباحث‌التلازم بين‌الهيولى والصورة : ان‌الهيولى في تقومها الشخصي يفتقر الى صورة «ما» غيرمعينة مع امر واحد بالعدد هوالجوهر المفارق المقيم كلا منهما بالآخر بوجه غير دائر ،

فلايزال يستمر شخصية الهيولى بواحد بالعموم من‌الصورة وواحد بالعدد من‌المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذاالحال في‌الحركة الكمية التى اضطرب المتأخرون في كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان‌اضافة مقدار الى مقدار يوجب انعدامه و كذاانفصال جزء من‌المتصل يوجب‌انعدامه كماتقرر في‌مباحث اثبات‌الهيولى من ان‌الجسم‌المتصل ينعدم بالفصل اوالوصل و يحدث آخر مثله و ان‌الجزء غيرالكل والكل غيرالجزء فلم يكن الموضوع باقياً بشخصه .

و لصعوبة هذاالاشكال انكر بعضهم كصاحب‌الاشراق[1] و غيره‌الحركة الكمية مطلقاً وارجعها في‌النمو والذبول الى‌الحركة الاينية ، اما لاجزاء الغذاء الى‌الداخل اولاجزاء المغتذى الى‌الخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان‌الجسم اذا ثبت تركبه من‌المادة والجوهرالاتصالى فشخصية الجسم ينحفظ بنوع من‌المقدار فاذا تخلخل اوتكاثف يتوارد عليه‌المقادير على سبيل‌الحركةالاتصالية فيكون موضوع هذه‌الحركة الجسم مع مقدار «ما» ومافيه‌الحركة خصوصيات‌المقادير

۱ـ ذكر صاحب‌الاشراق هذه‌المسألة في‌المطارحات‌والحكمة الاشراق و اختار هذاالقول فيهما و قد اورد عليه‌المصنف في‌الاسفار مفصلا و زيف مسلكه‌في هذه‌المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان‌الجسم ، مجرد المقدار التعليمى ، كما ذهب اليه‌الرواقيون[١] لكانت الحركة فى‌المقدار ممتنعة .

فالحق ان‌الحركة كما يجوز فى‌الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وفى‌الكيف كالاستحالة وفى‌الوضع كالاستدارة و فى‌الاين كالنقلة ، كذلك يجوز فى‌الصور الجوهرية .

كما ان‌السواد اذااشتد له فى اشتداده فرد شخصى من‌الوجود[٢] زمانى متصل بين‌المبدء والمنتهى ، و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصورى فى استكماله التدريجى كون واحد زمانى متصل و له حدود كذلك .

والبرهان على بقاءالشخص فيها وحدةالوجود لها، فان‌المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين‌التشخص ، اى‌الهوية الشخصية كما مر .

ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان‌الحكم بان السواد فى اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقاً ، و كذا فى‌الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسر فيه : ان‌الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته ولا يكون كلياً و ان‌اختلفت المعانى المنتزعة عنه المتحدة به ضرباً من‌الاتحاد باعتبار تطوراته فى نفسه .

١ــ لانهم نفوا تركب‌الجسم من الهيولى والصورة وقد ابطل الشيخ مختارهم و تبعه‌المصنف فى هذا.
٢ــ فى بعض‌النسخ : وكما ان للسواد فى اشتداده له فرد شخصى من‌الوجود زمانى ..... ــ نسخة : د،ط و : س،ق ــ آ،ق ــ م،ن

بحثٌ وتحصيلٌ

اعترض بعض المتكأيّسين[1] على قول من قال فى بقاء الموضوع لحركة النموّ والذبول : ان زيدٌ الشباب (الشّابّ . خ،ل) بعينه زيد الطفل و ان عظمت جثّته وزيد الشيخ بعينه زيد الشّباب وان صغرت جثته. بأنّ المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامي هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لاستيلاء الحرارة الغريزيّة و غيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرّد النفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات و تضييع الاعتبارات اذ لا شبهة فى ان زيداً جسم نام ناطق ففى الجسم اعتبارات، اعتبار: انّه جسم فقط و اعتبار : انّه جسم مقيد . واعتبار : انه جسم بلاشرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادّة والثانى فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذى هو به جنس يصدق على المركّب والذى لم يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذى هو مادّةٌ فما هو جزء ماهيّة زيد لا يكون محمولاً و ما هو محمول لا يكون جزءً .

وعلم بهذا ان ترديده غير حاصل بل النامى الباق هو زيد والمتبدّل هو خصوصيات المقادير و هكذا فى استكمالاته الجوهريّة فانّ فى الوجود كمالاً و نقصاً .

واعلم انّ كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدّى الى تخالف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لا يكون ، فلا يلزم ان الانسان اذا كمل فى انسانيّته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود السواد فى اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدّى الاستحالة الى الانتقال من الضدّ الى الضد .

١ـ هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل تلميذ الشيخ الاجل صاحب الشفاء «قدهما» واعترض على الشيخ و لصعوبة هذه المسألة انكر صاحب الاشراق الحركة الكمية حيث قال : اضافة مقدار الى مقدار وانفصال مقدار عن المتصل يوجب انعدامه فالمصير الى ما حققه المصنف فى مسفوراته ،

حكمة عرشية

الحركات العنصرية دالة على وجود ملائكة عقلية من وجوه كثيرة .

منها : انها طالبة لاحيازها و اماكنها الطبيعية في جهات متقابلة و محددالجهات جسم ابداعي دوري الحركات الغير المتناهية فلا بدلها من قوة عقلية .

ولأن حركاتها ليست طبيعية ولا جزافية ولا حيوانية شهوية او غضبية ولا طلباً لأمر سفلي مطلقا بل طلباً لأمر عال عقلي لالنيل ذاته دفعة بل للتشبه به على التدريج في استخراج مابقى له من القوة الى الفعل من الأوضاع المتعاقبة لعدم امكان الجمع بينها دفعة .

ومنها : ان حركات الأجسام النباتية في تبقية الشخص بايرادالغذاء وامساكها و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليدالمثل ، يدل على وجود مدبر عقلي و ملك روحاني .

ومنها : ان حركةالعناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها في كيفياتها لحصول المزاج لا بد لها من جابر يجبرها على الالتيام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لامحالة امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف منها و بحسب النوع امر عقلي ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية اخرى و هكذا الى ان ينتهى الى غاية عقلية فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً غريزيين الى مافوقه اودعهماالبارى تعالى في ذاته لتحفظ بالأول كماله الاول و يطلب بالثاني كمالهالثانی لينتظم العالم بطلب السافل للعالى و رشح العالى على السافل كما قال سبحانه : «هوالذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى » [1] .

۱ـ سورة ۲۰ طه آية ۹

ومن ههنا سلكنامسالك انيقةفيالوصول اليالغايات العقلية العلوية للحركات والاشواق الطبيعية والنفسانية .

تفريع عرشي

فالحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها متنهية الىالخير الاقصي غاية الارض والسماء الذي بيده ملكوت الاشياء «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم [١] » .

الاشراق التاسع :

في اثبات محرك غير متحرك .

قد مر ان لكل متحرك محركا غيره لامتناع تحريك الشيء ذاته والا لكان شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وهما الفعل والانفعال .

فالمتحرك اما ان يتحرك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالاول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرك ضربا من الحركة ، و يحرك ضربا آخر منها فيسمى متحركا بالاختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحركا بالطبع ، والمتحرك بالطبع اما انلا يكون معه ارادة كحركةالنار الي فوق فيسمى متحركا بالطبيعة وان كان معه ارادة فيسمى حركة فلكية .

والثاني : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمى حركة قسرية وان كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحركا بالعرض .

والمحرك اما ان يحرك بواسطة او بغير واسطة والاول كالنجار بواسطة

١ـ سورة ٢٠ ، هود آية ٥٥ ، اولها : اني توكلت على الله ربي و ربكم ، ما من دابة ....

القدوم و ايضاً من المحرك ما يحرك بان يتحرك و منه ما يحرك لابان يتحرك كالمعلم اذا حرك المتعلم اوالمعشوق فى تحريك العاشق .

والمتحركات لا بد وان ينتهى الى محرك غير متحرك ، اما اولاً فلتناهى الاجسام و اما ثانياً فلتناهى العلل .

فالمحرك الذى لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوق اليه فمن جهة هو علة العله و من جهة هو علة القريبة .

و كل علة غائية يكون عليته على هذين الوجهين كما سبق .

ومثل هذا المحرك الذى لايتحرك فى تحريكه لايجوز ان يكون[1] الا قوة عقلية محضة كالحال فى الحركات الفلكية الا انه لا بد هناك من قوة جرمية يباشر التحريك اما اولاً: فلوجوب تخصيص[2] جزئيات الحركة لتساوى نسبة المفارق الى جميع الجزئيات

واما ثانيا فلان شدة القوة يوجب قلة الزمان ففى تحريك[3] مالايتناهى قوته يوجب وقوع الحركة فى آن واحد فلم يكن الحركة حركة .

واما ثالثاً : فلان اختصاص هذا[4] الجسم بقبول تأثير المفارق اما لانه جسم ، فاشتركت الاجسام كلها فيه و ان كان بقوة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه وان كان بقوة فى المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه .

١ـ فى نسخة : د،ط و س،ق : و مثل هذا المحرك الذى لايتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بل عقلية محضة : هكذا وجد فى اكثر النسخ .

٢ـ فى بعض النسخ : اما اولا فلتخصيص جزئيات الحركة

٣ـ : ففى ما لا يتناهى يوجب وقوع .... د،ط

٤ـ : فلاختصاص هذا الجسم ... د،ط

الاشراق العاشر :

فى ان الحركة المستديرة اقدم الحركات كلها بالطبع والجسم المتحرك بها اقدم الاجسام بالطبع ، وانه لا يتقدم على هذه الحركة والزمان الا ذات البارى جل اسمه

اما انها اقدم الحركات فلأن الحركة التى فى الكم لايخلو عن حركة مكانية اذ لابد للنامى والذابل من وارد يتحرك[1] اليه او خارج يتحرك منه و هى والوضعية يخلوان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ولا يخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة فلا بد من علة حادثة محيلة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات لا يتصل والحركة المستديرة متصلة فهى غنية من ساير الحركات لايستغنى عن الدورية فهى اقدم الحركات بالطبع وانها لأنها تامة لا يقبل الزيادة[2] والاشتداد والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً فى السرعة كلما قرب من الحيز والقسرية تضعف اخيراً كلما بعد من القاسر والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات.

ويجب من هذا ان الجرم المتحرك بها اقدم الاجرام و اشرفها و به يتحدد الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة والزمان مقدار هذه الحركة لأنه اقدم الحركات و خصوصاً ما للجرم الأقصى من الحركة لأنها اسرعها و اوسعها و انما هدانا الى وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات فى المسافة واتفاقها فى الأخذ والترك و اتفاقها فى

١ـ : لابد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هى والوضعية لا تخلو ان عن الكمية والتخلخل والتكاثف لايخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة ... الخ . «ط ـ نر» .

٢ـ ولاالاشتداد والتضعف، «ط» .

المسافة واختلافها في الأخذ والترك .

فعلم ان في الوجود مقداراً غير قار يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قارة وهذا على طريقة الطبيعيين .

واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث له قبلية [1] لا يجامع البعدية لا كقبلية الواحد على الكثير و قبلية الأب على الابن او ذات الفاعل او العدم الى غير ذلك مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية لا يجامع البعد و مثل هذا ففيه ايضاً تجدد بعديات [2] بعد قبليات باطلة فلا بد من هوية شيء متجدد متقدم [3] بالذات على الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة في المقادير الممتنعة الانقسام اصلاً فهو مقدار الحركة و عددها يتقدر به من جهة اتصاله و يتعدد به من جهة انقسامه الى متقدم و متأخر ولا يمكن ان يتقدم شيء على الزمان والحركة الا باري الكل و ضرب من ملائكته تقدماً آخر كما اشرنا اليه .

ولانه لو تقدم شيء على الزمان والحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جايز الوجود اذ لو لم يسبقه امكان ، لكان ممتنعاً .

و قد علمت ان هذا الامكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع امكان الحركة لا بد ان يكون من شأنه ان يتحرك كما مر و ممكن الحركة لا يكون الا جسماً او جسمانياً و كل ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم

١ـ في اكثر النسخ المخطوطة : فلان كل حادث له قبلية لا كقبلية الواحد على الكثير و قبلية الاب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يجامع البعد . وما في المتن : او ذات الفاعل او العدم . ليس في النسخ الغير المطبوعة .

٢ـ في بعض النسخ : تجدد بعديات قبل قبليات ....

٣ـ في النسخة : «د»ط : شيء متجدد متصرم بالذات .

علتها او لعدم شيء من احوالها او شرائطها التي بها يصير متحركاً فاذ وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة كالكلام في حدوث الحركة و هكذا الى مالا نهاية له فالاسباب المترتبة اما وجدت مجتمعة معاً او متتالية على التعاقب والاول محال لقواطع البراهين و مع ذلك فجميعها حادثة لابد لها من علة حادثة ثم المتعاقبات لو كان كل منها موجوداً في آن لزم تعاقب الآنات و علمت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زماناً بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها والمستمر هو الامر المتوسط بين اجزائها والآن السيال .

فهيهنا امر واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة لا بالفعل و ليس اتصال الزمان بغير اتصال الحركة حتى يكون هيهنا اتصالان بل حالهما كحال الجوهر المتصل والجسم التعليمي فهي من حيث هويتها الاتصالية الغير القارة حركة و من حيث تعينها المقداري زمان فالحركة امر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد لان الصفة الواحدة الشخصية لا يكون الا[1] لموصوف واحد من فاعل واحد ، و هذا ـ الجسم لا يجوز ان يتكون من جسم آخر او يتكون الى جسم آخر و ليس كما ظن ان هذا الجسم علة الزمان والحركة والا لم يكن زمانياً بل يتشخص بهما .

وانما علة الزمان[2] مايكون نسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة غيـر زمانية .

و قد علمت من مذهبنا : ان كل جسم و كل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع وساير المحسوسات امور زائلة سائلة اما بالذات او بالعرض .

١ـ في نسخة « د،ط » بعد قابل واحد : فلا يكون الا لجسم واحد من فاعل واحد .... الخ .

٢ـ بل علة الزمان ... « د،ط » ـ س،ق

ففاعل الزمان لا بدّ وان يكون له جهتان جهة وحدة عقليّة و جهة كثرة تغيّريّة فبجهة وحدته يفعل الزمان و بجهة كثرته ينفعل عنه و يتغيّر به و ما هي الا النفس، فنفس الجرم الأقصى حافظة للزمان والحركة و هي ايضا محدّد المكان والجهة بهذا البرهان بعينه ، اذالجرم الشخصى كما يحتاج الى الزمان ، يحتاج الى المكان والجهة، فكيف يتقدّم عليهما بالطبع .

فهذه الأمور اما من مقوّمات الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ، و لوازم الوجود كلوازم الماهيّة فى استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها .

اشارة و تنبيه

قد علّمناك و هديناك الى طريق عرشى فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه حتى الأفلاك و صورها و طبايعها و نفوسها حدوثا زمانيّا تجدّديا بعد ما اشرنا اليك الى فقر الهويّات الوجودية الى بارئها فقرا ذاتيا من حيث هوياتها و انها تعلّقيّة الوجود من غير ان يكون لها كينونة لأنفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع النظر عن جاعلها الا البطلان المحض واللیس الصرف .

وبيّنا ايضا بالبرهان النيّر العرشى: ان الماهيات امور لا يتعلق بها فى ذاتها الجعل والتأثير ولا الوجود والعدم ولا الحدوث و لا القدم .

فاشكر ربّك فى انفتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم الملكوت من هذا البيت المظلم الكدر ذى عقارب و حيّات و سباع .

ثمّ ان ابعد الناس عن طريق الحقّ ممّن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذبّ عن مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجج اهله ، من يثبت على الله تعالى ارادات متجددة غير متناهية سابقة و لاحقة و يزعم [1] ان له ارادة ثابتة ازليّة وارادات متجدّدة غير متناهية

۱ــ فى اكثر النسخ المخطوطة : قائلا ان له ارادة .

ويزعم بظنّه الفاسد انه يذب عن الدين وان الايمان بالشرايع اوجب ارادات حادثة غير متناهية فى ذات البارى .

وقد بيّنّا ان ماهذا شأنه هو نفس الحركة[1] بالذات والجسم واحواله بالعرض وكل حركة و ذى حركة متصرّم و متجدد يحتاج الى حافظ محرّك مديم فاله العالم عند هذا الجاحد المسلم لساناً الكافر ضميراً يكون[2] حركة اوجسماً دايم الحركة المستديرة فما اشد ظلمه و تعطيله و تجاسره على اله العالمين تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فهؤلاء هم اعداء الله واولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تخاذل اهل الدّين و كتموا اسرارهم وانكتموا فى زاوية الخمول فانقرضت آثار من كان اكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائد النفس والهوى و تصفية الباطن بالرياضيات الحكمية و تنويرها بالأنوار العلوية ولولا ظهور اهل البدع والاهواء المتقرّبين الى السلاطين باظهار التفقّه ماانقلعت انوار الحكمة عن قلوب الخلق كل الانقلاع وما انتشرت دياجير ظلمات الجهالة على وجه الارض هذا الانتشار والحمد لله على جميع الأحوال[3] .

١ــ فى بعض النسخ : نفس الهيولى ...الخ .

٢ــ يلزم ان يكون هيولى او جسماً دائم الحركات .

٣ــ ماانتشرت دياجير ...... هذاالانتشار... كذا فى نسخة «ط ــ ل»ن ــ آ«ق» و فى بعض النسخ : ماانتشرت ..... هذاالانتشار .

الشّاهد الخـامس

فی احوال الماهيّـة واعتباراتها

و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :
فی الماهيّة

انّ الأمورالتی قبلنا لکلٍّ منها ماهيةٌ و وجود والماهيّـة ما به يُجاب عن السؤال فی الشیء بما هو کما انالکميّة مابه يُجاب عن السؤال فيه بکم «هو» فلا يکون الا مفهوماً کليّاً .

وقديفسّر بمابه الشیء «هوهو» فيعمّها الوجودوالتفسيرلفظی فلادور، والماهيّة الانسانية مثلاً لمّا وجدت شخصيه و عقلت کليّة فليس من شرطها انيکون فی نفسها کليّة ولا شخصيه ولا واحدة ولا کثيرة وليست اذا لم تخل من وحدة او کثرة او عموم او خصوص لکانت فی حدّ نفسها امّا واحدةً او کثيرةً او عامّةً او خاصّةً .

وسلب الاتّصاف من حيثيّة لا ينافی الاتصاف من حيثيّة اُخرى، و ليس نقيض اقتضاء شیء شيئاً الا ، لااقتضائه له ، لا اقتضاؤه مقابله، فيلزم [۱] من عدم اقتضاء احدالمتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس اذا لم يکن للممکن فی مرتبه ماهيّته وجود، کان له فيه العدم لان خلوّ الشیء عن النقيضين و انکان مستحيلاً فی الواقع لکنّه جايز فی مرتبة من الواقع لانه اوسع من تلک المرتبة، على ان نقيض وجود الشیء فی المرتبة

۱ـ : ليلزم من عدم اقتضاء .

رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفاً و قيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع المقيّد لا الرفع المقيد .

ولهذا قال الشيخ : «لو سئل بطرفى النقيض[١] كان الجواب السلب لكل شئ بتقديمه على الحيثيّة ، فالا ٔنسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السّلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيّة حتى يصح الجواب بالا ٔيجاب فى لوازم الماهية كمافهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالا ٔيجاب العدولى .

ولا ٔن مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لاغير فلو سئلنا بموجبتين فى قوّة النقيضين او بموجبة و معدولة كقولنا : الا ٔنسان امّا واحد" او كثير" او ، اما واحد" او لاواحد، لم يلزمنا ان نجيب البتّة و ان اجبنا ، اجبنا بلاهذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف انّه اذا لم يتّصف بهذا اتّصف بذاك ، والا ٔتصاف لا يلزم الا ٔتحاد[٢] .

وليس ان الا ٔنسانيّة الكليّة انسانية واحدة بالعدد و موجودة فى كثيرين فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون فى امكنة ولو كانت انسانيّة افراد الانسان امراً واحداً بالعدد لاستحال اتصافه بامور متقابلة ، بل المعنى الذى يعرض له فى الذهن انّه كلّى يوجد فى كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انساناً بمجرّد نسبته الى انسانيّة يفرض متجازّة عن الكل بل

١ـ قال الشيخ فى الشفاء (الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ قمباحث الماهية ص ٤٨٢ ، ٤٨٣-٤٨٤) : فصل فى الامور العامة و كيفية وجودها و اعلم ان كلمات متالهة الاسلام فى بيان اعتبارات الماهية مأخوذة عن الشيخ والشيخ «قدّه» قد بين هذه المسألة ومايرتبط بها بما لامزيد عليه ولعمرى انه «قدّه» متفرد فى بيان مفاهيم الحقايق والاعتبارات التى يرد على المتاخرين .

٢ـ : لا يستلزم الاتحاد ... د ـ ط

لكل منها انسانية اخرى غير ما للآخر بالعدد واما المعنى المشترك فهو في العقل.

الاشراق الثاني
في الكلّي والجزئي :

الكلّي ما نفس تصوره غير ممتنع الصدق على كثيرين فيمتنع وقوعه في العين فانه لو وقع في الخارج حصلت له هويّة متشخّصة فيها الشركة .

واستشكل هذا : بان الطبيعة الموجودة في الذهن ايضاً لها هويّة وجودية لتخصّصها بامور شخصيّة و مميّزات كقيامها بالنفس و تجرّدها عن الامور الحسيّة.

قيل : ان كليّتها هي مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل من حيث معناها .

وفي المطارحات : من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متأصلة في الوجود ١ اذ وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها .

حكمة مشرقيّة

الطبايع الجسمانية يحتاج في وجودها خارج العقل الى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك من التي يكتنفها و تجعلها قابلة للاشارة الحسيّة ، فهذه الامور ممّا يؤثر في وجودها الخارجي و يدخل في قوام هذيّتها على وجه جزئي حتى لو رفعت شيء من هذه الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هو هو» .

واما وجودها العقلاني فهي بحسب ذلك الوجود متساوية النسبة الى اشخاصها المختلفة في الاوضاع المختلفة والخصوصيّات المادية لكون ذلك الوجود مجرّداً و هذه الوجودات ماديّة والمجرد لايختلف نسبته الى اعداد ماديّة من نوعه .

١ـ وقد بسطنا الكلام في علة التشخص في حواشينا على المشاعر وسياتي تلخيصه في حواشي هذا الكتاب ج.ش.

فهذا معنى كلّيّة الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى العقل بل يؤكّدها .

واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى الكليّة، ولا فرق بينه وبين الماهيّة لابشرط شئ وليست الماهية بذلك الاعتبار كلية ولا جزئيّة و كذا ما ذكروه ثانيا فان عدم التأصّل فى الوجود والاستقلال لا يوجب الكليّة و فيه سرّ آخر سيأتيك .

حكمةٌ عرشيّة

الأشياء المتشاركة فى معنىً كلّىً يفترق باحد امور اربعة لان الاشتراك ان كان فى عرضىٍ لا غير ، فالافتراق بنفس الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى معنى جنسىٍ او بعرضى غير لازم ، ان كان فى معنى نوعى او بتماميّة ونقص فى نفس طبيعة الشئ المتفق عليه لوهن قاعدة المتأخّرين فى وجوب الاختلاف بين حقيقة التامّ والناقص .

واما الامتياز الشخصى فالحقّ انه لايحصل الا بالوجود كما ذهب اليه المعلّم الثانى فان كل وجود كما اشرنا اليه يتشخّص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو وجود الشئ فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وان ضمّ اليه الف تخصيص فان الامتياز فى الواقع غير التشخص اذ الاوّل للشئ بالقياس الى المشاركات فى امر عامّ والثانى باعتباره فى نفسه حتى لولم يكن له مشارك لايحتاج الى مميّز زايد مع ان له تشخصاً فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التميّز يوجب للشئ المادى استعداد التشخص الوجودى فان المادة مالم يكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من النّوع لا يفيض وجوده من المبدء الأعلى .

فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ بنحو الاحساس او المشاهدة يمكن ارجاعه

الى ما ذكرناه فانالوجود لا يمكن العلم به الا بنحو المشاهدةالحضورية [١] .

و كذا ما قيل : ان تشخص الشيء بالفاعل فانالفاعل معط الوجود ، والوجود عين الشخصية فيكون الفاعل مابه التشخص .

وقد علمت ايضاً من طريقتنا : ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل الشخص . (بفاعل التشخص، خ،ل) .

وكذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقى الذى هو مبدء كل شيء . و هو يتشخص بذاته لانك قد علمت : ان الماهيات لايرتبط بالحق الالاجل وجوداتها ، والا فمفهوماتها امور متفاصلة مفروزة عن الغير، فبالوجود يرتبط كل شيء الى الحق لانه الاصل المشرق على الكل والوجودات لمعاته و اشراقاته والماهيات توابع تلك الاشراقات و ظلالاتها .

وما ذكره بعض اهل التدقيق : ان تشخص كل شيء بجزء تحليلى له . فهو ايضاً واقع [٢] فى طريق هذا التحقيق و لولا ان مذهبه انكار كون الوجود حقيقة عينية لامكن ارجاعه الى ما ذكره صاحب المطارحات وهو ان المانع للشركة كون الشيء ذاتاعينية لما مر من مذهبه : ان الشركة فى الحقيقة هى المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متأصلة واقع فى هذا الطريق الا انه قد اكد القول فى كتبه ب : أن الوجود امر ذهنى لا هوية لـه فى الاعيان .

بحث عرشى

وليت شعرى اذا كان التشخص بنفس الشيء المتشخص الذى هو غير الوجود وغير الوجود اما

١ـ والمشاهدة الحضورية لا تحصل الا للمتجردين عن جلباب البشرية .

٢ـ والقائل هو سيد اهل التدقيق فى حواشى التجريد

نفس الماهية المشتركة او هي مع عوارض اخرى من «كم» و «كيف» و «اين» و «متى» و هو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كمامر مرارا فأي شي فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من ان التشخص[1] بسبب المادة فيجب حمله على التميز من جهة استعداده الخاص الذي به يتهيؤ لقبول الهوية الشخصية فان الهيولى حالها في منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد يفتقر في وجوده الشخصي الى مادة متخصصة بوضع خاص و زمان خاص[2] .

فعلم : ان المادة ايضا غير كافية ، فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة ، في زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من : ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميز الفارق .

و لهذا حكم حيث رأى ان الوضع والزمان يتبدلان مع بقاء الشخص ؛ بان المشخص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم الوجود ، كيف يصح منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات في ان له ماهية و تشخصا والكلام في تشخصه عايد .

بحث و تحصيل

اورد الفخر الرازي اشكالا في تعين الطبايع الكلية و هو ان انضمام التعين

١ــ كلمات الاعلام فيما هو ملاك التشخص مختلفة وان شئت تفصيل هذا البحث فليرجع الى ما حققناه في حواشي شرح المشاعر ط مشهد ص١٢٩، ١٣٠، ١٣١

٢ ــ في بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم...... الخ .

الى طبيعة مايحتاج الى أن تكون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر .

وما ذكره الشارح المحقق غير واف بحل الاشكال بل ينحسم مادته بتحقيق مسئلة الوجود و كيفية انضمامه الى الماهية فى الذهن و تقدمه عليها فى العين .

حكمة مشرقية

اعلم ان وجود الجسم نفس اتصاله المقدارى الوضعى المستلزم للتحيز وكذا وجود الزمان نفس امتداده الغير القار ، لما مر ان الجوهر الصورى للجسم المسمى بالطبيعة امر متجدد بالذات مستتبع لوجود الحركة ، و قد علمت ان اتصال التجدد لا يخرج الشىء عن الشخصية .

فقد حقق الامر و كشف نور الحق ان التشخص بنفس الوجود ، و على هذا صح القول بان الزمان و الوضع معاً من المشخصات .

فما ذكره الشيخ : ان الشىء يتشخص بالوضع مع الزمان ولولا ان يكون الشىء متشخصا بذاته لما يتشخص به شىء آخر ، فالوضع يتشخص بذاته ؛ ليس بسديد اذ مراده كما يفهم من كلامه : ان الوضع من بين ساير الاشياء مما يتشخص بنفس ذاته وليس كذلك فان الوضع كغيره من ذوات الماهيات ؛ فى ان لها نحواً من الوجود ، و كل وجود فهو متشخص بهويته[1] .

نعم لما كان نحو وجود الجسم لاينفك عن وجود وضع «ما» ووجود الوضع كوجود الجسم متشخص بذاته ؛ ظن ان الجسم يتشخص[2] به وهو يتشخص[3] بذاته و كذا حال الزمان .

فظهر ان الزمان والوضع و غيرهما من لوازم تشخص الجسم ، لا من مقوماته .

١ــ فى بعض النسخ : فان الوضع كغيره ... لها نحو من الوجود...

٢ــ فى بعض النسخ متشخص به ٣ــ فى نسخة «د» ، «ط» : متشخص بذاته و هكذا نسخة «آ» ، «ق» .

بحثٌ و تحصيلٌ [1]

قد اورد على قولهم انالشيئين من نوع واحد يمتازاحدهما عنالآخر اناتحد المحلّ بالزمان بانّالزمان نفسه اذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحلّه جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدةالمحل جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .

والجواب عنه انالمسمى بالزمان حقيقة متجدّدة متصرّمة وليست له ماهيّة غير اتصال الانقضاء والتجدّد .

فالسؤال : بانّه لم اختصّ يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بما امتاز احَدهُما عنالآخر مَعَ تشابههما و تساويهما فيالحقيقة ؛ يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكاً والانسان انساناً ، فان يوم كذا لاهويّة له سوى كونه مقدماً على يوم كذا و متميّزاً عنه .

كما ان تقدم الاثنين علىالثلاثة وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع منالخط عن نصفه بنفس هويّته لأنها مع قطعالنظر عنالامورالخارجة منالمحلّ والزمان يمتاز عنه .

فعلم انالتميّز بينالاشياء كما يكون بنفس ماهيّاتها كذلك يكون معالاتحاد فيالنوع بنفس هوياتها بلالاصلُ في جميعالامتيازات والتعيّنات هوالوجود لأنّها تابعة له كما علمت .

حكمةٌ عرشيّة

قولالشيخ والحكماء : ان تشخص كلّ شيء منالعقول بلازم ماهيّته . غير صحيح ان اُريد باللازم ما هو مصطلح القوم، فانالتشخّص عندهم اماعينالوجود

۱ـ فيبعضالنسخ : بحث و تحقيق .

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : انالوجود استحال ان يكون من لوازمالماهية.

حكمةٌ مشرقيّة

ومماستصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الیٰ وقتنا هذا : تعيين موضع منالفلك للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوى اجزائه فیالماهيّة وكذا اختصاص حركته بجهة معيّنة منالجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وساير ما يجري مجرى هذا من اختصاصالأمور بموضع معيّن من مواضع جرم بسيطالحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهيته . خ،ل) مع تشابهالابعاض والافراد فیالاستحقاق .

فاستمع لما يتلى عليك من عالمالأسرار ملتزماً صونه عنالاغيار بعد ان تتذكّر ما قدّمناه اليك منالأصول .

احدها : ان اثرالفاعل فی كلّ شیءٍ وُجِد منه هوالوجود لاالماهية .

والثانی : ان تشخّص الشیء انّما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجودالشیء و تشخّصه متقدّم على ماهيته ضرباً منالتقدّم ونسبته اليها نسبة الفصل الیالجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فی عدم تخلّل جعل بينه وبين ملزومه بلالملزوم بنفسه ممّا يتّصف به بالضرورة الذاتيّة المقيّدة بمادام الوجود لا بشرط الــوجود .

فنقول : ان وجود الفلك امر شخصي صادر عن جوهر عقلي من ملائكــة اللهـ المقربين و بهذهالهويّة الوجودية يتشخص ماهيّة الفلك و يقبلالهذيّة و يصير هذا ـ الشخص المعيّن منجملة اشخاص مفروضةيحتمل ماهيّة الشركة بينها فیالذهن ولهـ

العموم والكليّة بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّة الامكانية[۷] الا ان هذاالوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الی[۱]ـ الوجوب سبق ساير تعيّنات الماهيّة و عند تحصل الماهيّة بهذاالوجود وهذاالتشخص استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولاالتضاد و ليس لمتصور ان يتصوّر ان اختصاص هذاالتشخص الفلکی[۱] بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له ـ خ‌ل) فی الماهيّة النوعيّة انما هـو بواسطة استعداد المـادّة و تهيّؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجّح وجوده على ساير الوجودات ؛ لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيّن الفلك بوجوده وكانت العوارض الشخصيّة له من توابع وجــوده و لوازم تعيّنه كان جعلها و وجودها تابعاً لجعل الفلك و وجوده من غير علة .

فالسؤال فی طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقــدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللوازم التی توجد فی الفلك من كل منها واحد معيّن من نوعه الكلی ؛ هو بعينه كالسؤال فی طلب تعيين الوجود الذی لذلك الفلك والجواب الجواب لأن كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جعلاً مستأنفاً والذی تزيدك فی هذا ايضاحاً[۲] ان للعقل الأول مثلاً ماهية نوعيّة عندهم يحتمل الكثرة فی الذهن وليس الموجود منها الا واحداً و له ايضا صفات و نعوت مختصّة به ، فاذا طلب لميّة تخصيص الوجود بهذاالواحد الصادر عن الحقّ الأول مع تساوی نسبة الجــميع من افراد نوعه فی الماهيّة الامكانيّة و فی قبــول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس ـ

۱ـ هذاالتشخص الفلکی ... غ‌د ـ د،ط ۲ـ : لان للعقل الاول ـ د،ط و فی نسخة : لا ان للعقل ....

وقد صرح الشيخ فی الاشارات والشارح لمقاصدالاشارات فی شرحه : ان الوجود مطلقا لايكون من لوازم الماهية و معلولا لها وقد حققه المصنف فی المبدأ والمعاد ط ك ص ۹ و الاسفار ص۱۲ و نحن قدحققنا هذه المسألة فی شرحنا علی المشاعر تفصيلا .

الجواب الا مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتنم انشاءالله .

الاشراق الثالث :

في سبب تكثر نوع واحد في الأشخاص

كلّ معنى نوعي لا يجوز ان يتكثر بنفسه والا لم يوجد منه واحد شخصي ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بدّ في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشئ واحد لابدّ وان ينقسم بها ذلك الشئ في الوجود لا في العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا يكون الا مادة او في مادة ، فالمتكثر بالذات هو المادة و علة التكثر هي حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لانّ الهيولى مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذن القطوع التي يعرض للاجسام[1] بسبب كثرة القواطع و كثرة القواطع ايضاً منشأها كثرة شئ و هكذا الى ان انتهت الى شئ يتكثر بذاته والمتكثر بذاته هي الحركة لما علمت انها ليست حقيقتها الا التجدد والانقضاء ولولا الحركة لماتكثر شئ بالعدد .

واما الحركة فوجودها ان يكون ماضياً ولاحقاً كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و هيهنا فبوجود هذين الامرين ينقسم المعاني بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع و بالحركة ينقسم في الزمان ومن هيهنا قيل : التشخص من لوازم الوضع والزمان لأنّهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشئ بالقوة والامكان وبالثاني ينقسم بالفعل والوجوب فنسبة الحركة الى الهيولى نسبة الصورة الى المادة في قبول التكثر ، ونسبة التمام الى النقص .

١- في نسخة «ط» : فاذن القطوع التي لعرض الاجسام....... الخ .

فعلم بهذا انالهیولی شیء یتکثر بذاته باعدادالحرکة ایاها .

واما وحدة وضع ، مثلالانسان من مبدء وجوده الی منتهاه ، فکوحدةاتصال الاوضاع [۱] والکثرة بالقوة .

ونقول ایضاً : کل معنی نوعی اذا تکثّر فعلّة تکثره لیس ذاته ولا لازم ذاته کما علمت بلالعارض المفارق وکل عارضجایز الزوال ، فلحدوثه و زواله مادّة و حرکة ، فکل مجرد عنالمادة فحقّ نوعه ان ینحصر فی فرده وکذلك کلمادیيلحق مادته ما یمنعه عنالانفصال کالکواکب و الافلاك .

تفریع

فما لا سبب له اصلاً کواجبالوجود یتشخّص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط من غیر قابل یتشخّص بفاعله کالعقول الفعّالة وما له قابل یقترن به ما یمنعه عن الانفصال کالشمس والقمر فیتشخص لوضعهاللازم لقابله ، والاّ فیتشخّص بوضعه و زمانهالعارضین لقابله والنفس یتشخّص بعلاقتها الی ما هو کالقابل لها .

وهذاالتفصیل لا ینافی قولنا : بانّ تشخّص الشیء لا یکون الاّ بنحو وجوده، لأن ما ذکرناها ، هی انحاء الـموجودات والوجود مـما یتشخّص بنفسه و یتفاوت کمالاً و نقصانا و غناءً و فقراً و قوّةً و ضعفاً .

الاشراق الرابع :

فی تحقیق معنیالجنس والمادّة ومعنیالنّوع و الموضوع والفرق بین هذهالاعتبارات فیالعقل

انالماهیّة قد تؤخذ وحدها بأن یتصور معناها فقط بحیث یکون کلّ ما یقارنه

۱ـ فکوحدة اتصال الاوضاع الکثیرة بالقوة ...الخ .

زايداً عليه منضماً اليه فاذااعتبر المجموع من‌حيث هوالمجموع كانت‌الماهيّة جزءً له متقدمةً عليه في‌الوجودين فيمتنع حملهاعليه لانتفاء شرط‌الحمل و هوالاتحاد في‌ـ الوجود فهي بهذاالاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هي‌هي من غير اشتراط قيد عدميٍّ او وجوديٍّ مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم‌قيد فيحتمل صدقهُ على المأخـوذة مع قيد و على المأخوذة مـع عـدمه .

والماهيّة المأخوذة كذلك‌المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصّلة في نفسها عندالعقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين‌اشياء متخالفة المعاني بان يكون عين كل منها و انّما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصّص به و يصير بعينها احـد تلك‌الأشياء فيكون بهذاالاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذي قوّمها وجعلها احدتلك‌الاشياء فصلاً

وقد يكون متحصّلة في ذاتها غير مفتقرة الى ما يحصّلها معنى معقولاً بل‌يفتقر الى ما يجـعلها موجودة فقط ، فهي في‌نفسها نـوع سـواء كان بسيطاً او مركّباً فالحيوان مثلاً اذااعتبر مجرد كونه جسماً ذا نمـوٍّ و حسٍّ كان بحسب نفسه نوعاً محصّلاً و بالقياس الى‌المركّب منه و من الناطق علّة ماديّة وبالقياس الى‌الناطق‌ـ الذي يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكـون معه زيـادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على‌الذي اعتبرناه اولاً و على‌الّذي يشتمل على كمال و زيادة .

واذااعتبر مع‌الناطق متحصّلاً به و متخصّصاً فيه (منه . خ‌ل) كان نوعاً .

فالحيوان الأوّل جزء الانسان متقدّمٌ عليه ضرباً من‌التقدم والثاني جنسه و جنس‌الأوّل والثالث نفسه و انما يقال للجنس اوالفصل انه جزءٌ من‌النوع لأن كلاً منهما يقع جزء من حدّه فتقدّمها عليه بحسب‌العقل عند ملاحظة صورة مطابقـة لنوع

داخل تحت جنس تقدم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و خصوصا الجنس متأخر لأنه ما لم يوجد الانسان لم يعقل له شيء يعمه وشيء يخصه و يحصّله معنى بالفعل.

وهذا خلاصة ما في الشفاء و فيه محلّ انظار .

الأول : ان هذا تقسيم للشيء الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الا الماهيّة المطلقة و هي عين المأخوذة بلا شرط .

والثاني : ان المفهوم من المأخوذ و حدّه ان لا يقارنه شيء فالقول بكونه مادّة و جزء تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء ووقع التصريح آخرا بانّه مأخوذ بشرط شيء .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل بما انضاف والمأخوذ بشرط شيء .

والخامس : ان المادة ان كانت[1] من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي .

السادس : ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم «بشرط لا» مأخوذا فيه متقدما عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعا فكذا النوع يحتمل ان يكون اشخاصا فكيف يجعل الأول[2] مبهما غير محصّل والثاني محصّلا غير مبهم .

والجواب عن الأول : ان الاطلاق غير منظور اليه في المقسم[3] .

۱ــ ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية ، «ط

۲ــ فكيف جعل الاول مبهما ، هكذا وجدنا في اكثر النسخ

۳ــ : ان الاطلاق منظور اليه في القسم غير منظور اليه في المقسم كذا يكون في نسخة «ط ــ آق ــ م، ن .
←

وعن الثاني : بالفرق بين التجرد عن دخول الغير وبين التجرّد عن مقارنة الغيـر والأول لا يوجب الثاني .

وعن الثالث : انّ مبناه على انّ الأول اعمّ من الثاني فلا منافاة .

وعن الرابع : ان الثلاثة كلّها امر واحِد في الوجود فيجوز وصف كلّ منها بصفة الآخر في الجملة .

وعن الخامس : انّ تقدّمها فيه من جهة تقـدّم ما يتّحد معها و هو معروض ـ الجنسيّة والجزئية باعتبارين .

وعن السادس ب : أنّ احد الجسمين غير الثاني و قد مرّ الفرق بينهما .

وعن السابع ب : أنّ العبرة بحال الماهيّات من حيث مفهومها في الذهن فالابهام و عدمه بالنسبة الى الإشارة العقليّة لا الوجود ، فالجنس مبهم لأنّه ماهيّة ناقصـة يحتاج الى تتميم بخلاف النوع فانّ معناه معنى تام لم يبق له منتـظر الا الوجود و قبول الاشارة الحسيّة فابهامه بالقياس الى انحاء الوجودات والعوارض المشخّصات فيجري فيه ، بل في كلّ معنىً كليّ بالقياس الى قيـوده المخصّصة الاعتبارات ـ الثلاثة المذكورة ؛ فمفهوم الفصل اذا اُخذ بشرط لا شيء فهو جزء و صورة و اذا اُخِذ لابشرط فهو محمول وفصل واذا اُخذ مع ما يتقوم به فهو نوع .

وماهيّة العرض ايضاً عـَرض و عرَضيّ و مركّب منهما بالاعتبارات .

→

لان المطلق عبارة من اللابشرط المقسمي الذي عار عن الاطلاق واللابشرطية ، و هذا نظير الوجود الذي لا يعتبر معه قيد اصلا و جميع التعينات المأخوذة اوالعارضة للمقسم خارجة من حقيقـة الوجود المقسمي والماهية التي اخذت مقسما .

الاشراق الخامس :

في الفصل والفرق بينه و بين مايلزمه وكيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحد الى المحدود وان ما يذكر في التعاريف بأزاء الفصول اكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقية ، فمثل الحساس والناطق ليس فصلاً بل فصل الحيوان كونه ذا هوية دراكة متحركة ، لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على ما هو الفصل الحقيقي او لعدم وضع اسم له الى الانحراف الى اللازم والعلامة .

فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتألف من الانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية والالزم تقوم الجوهر من الانفعال او الاضافة بل الفصل بالحقيقة مبدء هذا الفعل والانفعال ، و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا في كل فصل فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان ممايغايره جعلاً ووجوداً فليس فصلا له بل ربما كان عرضا خارجا عنه وان كانت بينهما مغايرة ما من حيث التحصل والابهام لا غير .

قال الشيخ في الشفاء[1] «العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه[2] اشياء كثيرة ، كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمناً فيه ، وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود » .

وقال تلميذه في التحصيل : «اعلم ان الكثرة تكون من لوازم الوحدة في الذهن على وجوه :

فمنها ما يلزم مقداراً واحداً كالخط من كثرة الاجزاء بالقوة .

١ـ كتاب الشفاء الهيات فصل اعتبارات الماهية ص٢٨٠،٢٨١،٢٨٢ .

٢ـ : ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة ... الخ ، د،ط ـ آ،ق .

و منها : مثل لزوم‌الكثرة للعشرة و سايرالأعداد .

ومنها : مثل لزوم‌التعيين[١] والأبهام للمعقول من‌الحيوان و من سايرالأجناس.

ومنها : لزوم متعيّنات كثيرة من مبهَم جنسي .

ومنها : لزوم‌الجنس والفصل من نوع «مّا» [٢] .

ومنها : لزوم المقدّمات للنتيجة .

ومنها « اجزاء الحدّ للمحدودْ » انتهى .

ثمّ انك لما علمت : ان‌الحيوان مثلاً بايّ اعتبار جنس و بايّ اعتبار مادّة و بايّ اعتبار نوع علمت بالقوّة القريبة ان الناطق بايّ‌الاعتبار[٣] فصل وبايّها صورة و بايّها نوع .

فان اُخذالناطق شيئاً له نطق بشرط ان لايكون معنىً زايد هناك لم‌يكن‌فصلاً بل جزء من‌الانسان و ان اُخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضمّ اليه معنىً آخر كان فصلاً .

وهذا في‌الامورالمركّبة و اما فيما ذاته‌بسيطة فالعقل‌يفرض فيه‌هذه‌الاعتبارات واما في‌الوجود فلا امتياز فيه .

فان قلت : اذا اُخذ كلّ واحد من معنيي‌الجنس والفصل‌من‌نفس ماهيّة‌بسيطة، ثمّ اعتبرا باعتبار يكونان بها مادّة و صورة فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصّل ، فيلزم من هذا ان يكون‌المأخوذ منه مركّباً خارجيّاً بناءً على ان‌الامور المتباينة لا يطابق موجوداً واحداً .

١ـ في اكثرالنسخ مثل لزوم‌التعين والابهام .

٢ـ واعلم ان لفظة «ما» ليس في اكثرالنسخ ولا في‌الاسفار وساير كتب‌المصنف ولكن هذااللفظ موجود في كتاب‌التحصيل «النسخة المخطوطة عندي .

٣ـ في نسخة : آ،ق و نسخة : د،ط : باي‌الاعتبارات

قلت : اخذهما على الوجه المذكور انما هو بالتمثل العقلی ، فان البسيط لا مادة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل، فالتركيب فی الحد لا يوجب التركيب فی المحدود ، وان كان الحد عين المحدود اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو فی الملاحظة لا فی الملحوظ ، لامكان اخذ المعانی الكثيرة من ذات واحدة .

* * *

اعلم ان الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحد لا يحمل على الحد فانك اذا نظرت الی وجود الانسان فی الخارج لم يكن فی الذهن كثرة [1] واما اذا نظرت الی حده من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذا عنيت بالحد المعنی الاول كان الحد بعينه هو المحدود فی العقل واذا عنيت به المعنی الثانی كان شيئا مؤديا الی المحدود لا نفسه .

ثم ان الحد انما يتناول الجوهر تناولا حقيقيا بخلاف العرض اذ لا بد من دخول الموضوع فی تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفی المركب يتكرر فيه حد الجوهر مرتين ففی هذه الامور يكون للحد زيادة على المحدود اضطرارا، وكذلك فی تحديد اصبع الانسان بالانسان او قطعة الدايرة بالدايرة او الزاوية الحادة بالقائمة على ان اجزاء الحد يجب ان يكون اقدم بالطبع من المحدود بالفعل او بالقوة وهيهنا وقع بالعكس اذ ليس شیء منها من اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادة .

والغلط فی الاول لاخذ ما بالعرض مكان بالذات و فی الاخيرين لاخذ ما بالذات مكان بالعرض .

۱ـ فی بعض النسخ : لم يكن كثرة فی الذهن ......

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

إنَّك قد علمت : انالوجود لا حدَّ له و علمت انالتشخص بالوجود .

فاعلم انه لا حَدَّ للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالأشارة والمشاراليه من حيث هو مشاراليه لا يتحدَّد لأنالحدَّ مؤلَّف من اشياء معنويَّة كليَّة ناعتية ليست فيها اشارة فانه لو صحت بهاالأشارة لكانت تسميةً ولم يكن تعريفاً للمجهول بنعوت صادقة عليه .

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

ولك ان تسئلنا بـ : أنَّالجنس والفصل اذا كانا متحدين فيالوجود فيلزم ان يبطل حصَّةالجنس بزوال فصله ، فما بال الشجر المقطوع اذا زال فصله و هوالنامي بقي جنسه و هوالجسم و كذا أبدان اموات الحيوانات .

فنقول : هذا مما ذكره صاحب المطارحات[1] و نسب القول بتبدُّل حصَّة الجنس الى حصَّة اخرى له الى الأختلال والتحكُّم و قال : انه قريب من تحكُّمات المتكلِّمين كالتفكيك والطفرة و غيرذلك و لهذا ذهب الى انالجنس والفصل في المركبات متباينان فيالوجود و تبعه بعض الأذكياء [2] .

١ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الى ما حققه المصنف فيالاسفار الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول ص ١١٢ و حاشية الشفاء ط ١٣٠٥ هـ قي ص ٢٦٠ .

٢ـ وهوالمحقق الدواني في حواشي التجريد ومباحثاته معالسيد السند القائل بتركيبالاتحادي بين المادة والصورة و ربما قيل يلزم على هذاالتحقيق اتحادالروح معالبدن مع انالروح مجرد والبدن مادي والتركيب الحقيقي يستدعي حلولالاجزاء بعضها فيالبعض والمصنف ذكر هذاالبحث فيالاسفار على وجه لم يسبقه اليه احد : الجواهر والاعراض كتابالاسفار ط گ ص ١٨٩الى ١٩٣

والحقّ انه عند زوال النامى عن الشجر والحيوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم يزل بما هو مادّة" فهذا لجسم الباقى ليس بعينه ما يتحصّل بالفصل النامى اوالحساس كيف والفصل علّة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضرورى . فالغلط انما نشأ من اخذ مادّة الشيء مكان جنسه .

حكمة" عرشيّة"

ولعلك تصول علينا اذ قد سمعت مناالقول باتحاد المادة والصورة فى الوجود العينى فتقول : كيف يصحّ الفرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى من الجنس والفصل .

قلنا : المادّة لما كانت فى ذاتها امرا مبهما فى التشخص والوجود نسبتها الى ـ الصورة نسبة النقص الى الكمال كما ان الجنس بما هو جنس معنى مبهم فى الماهيّة نسبته الى الفصل هذاالنسبة فهى يتّحد بالصورة جعلا" و وجودا كما ان الجنس يتّحد بالفصل جعلا" ووجودا فلا يصح لأحد ان يقول جعل حيوانا، فجعل ناطقا الا" انّ المادّة لما جاز تقوّمها بأيّة صورة كانت والجنس لما جاز تخصّصها و تحصّلها بأيّ فصل كان فاذا وجدت مادةالمركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخرى و صودف الجنس صادقا على نوع مع فصل آخر ، ظنّ" ان لكل من المادة والصورة عندالاجتماع وجودا غير وجود صاحبتها وليس كذلك بل المراد من قول الحكيم المحقق اذا قال : للجنس فى المركّب وجود غير وجودالفصل ، ان مادة النوع يجوز ان يتحرّك من صورة الى صورة "اخرى بخلاف النوع المسمّى بالبسيط اذليس له مادة ينقلب من صورة الى صورة .

ولهذا قالوا ب : أن المتصل الذى هو فصل الكمّ لا يزيد فى الأعيان على الكمّ ٧

بل هما موجود واحد وان كانت الكمية يوجد مع الانفصال فهذا هوالفرق بين المركب والبسيط في هذاالاصطلاح .

ولو كان الامر كما ظنه الجمهور لجاز ولو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من نوع الى نوع وهوهو بعينه، فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية او نام زالت عنه الحساسية.

واما المادة الاخيرة التي تبقى مع تبدل كل صورة فالوجه كمامر من ان تشخصها و وجودها لا يأبى عن التبدل والتكثر في ذاتها لضعف وجودها فيكفي لبقاء ذاتها الشخصية رائحة من الوجود ولو في ضمن الاجناس .

الاشراق السادس :

في حقيقة الفصل وانها عين الوجود لكل نوع مركب او بسيط

لما بينا بالبرهان : ان الوجود لا يفتقر في امتيازه عن الغير الى مميز فصلي او عرضي لانه اظهر[۱] من غيره ولان المحتاج الى الفصل او المشخص لايفتقر اليه في معناه بل في ان يكون موجوداً بالفعل فيستحيل ان يكون غير الوجود يفيد الوجود وجوداً كما يفيد الفصل للجنس وجوداً والمشخص للنوع وجوداً، فاحدس انه لايحتاج كل شئ في ان ينفصل عن غيره الى فصل والا لكان لكل فصل فصل الى غير النهاية .

فالفصل اذا لم يكن مشاركاً للجنس في جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا بفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ في حدودها الجوهر و كذا فصول الكيف يلزمها ان يكون كيفاً لا بحسب ذواتها .

حكمة عرشية

وليست اذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية الا جوهرية جنسها كانت اعراضاً

۱ـ ولغيره يظهر به بل هوالذى يظهر بصورة كل شئ

فی نفسها کما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنیً فی حدّ شیء لا یستلزم ان یدخل مقابل ذلک المعنی فیه والاّ لوجب من ذلک ان یکون الأعراض جواهرَ فی انفسها لأنّ مفهوم العرض لازم لجمیع الأعراض غیر داخل فی حدودها بل الواقع کما مرّ اوسع من مراتب حدود الأشیاء و ماهیاتها فربّما یخلو المرتبة من النقیضین ولا یخلو الواقع منهما .

حِکمةٌ مَشرقیّةٌ

ان الصور الجوهریّة التی هی مبادی الفصول الجوهریّة ظهر الآن من حالها انّها فی ذواتها لیست بجواهر[1] کما اشتهر من المشّائین ولا بالأعراض[2] کما زعمه اتباع الرواقیّین و صاحب الأشراق .

وذلک لأتّحادها مع الفصول الجوهریّة المأخوذة فی تحدیدها من موادّها ، اما من باب زیادة الحد علی المحدود توسّعاً واضطراراً کما مرّ واما من باب أخذ اللوازم فی حدود الأشیاء البسیطة کما قال الشیخ فی الحکمة المشرقیّة[3] :

ان بعض البسایط یوجد لها لوازم توصل الذهن الی حاقّ الملزومات وتعریفها لا یقصّر عن التعریف بالحدود .

فالفصل المنطقی یُعنی به شیء بصفة کذا مطلقا ، ثم بعد النظر یعلم انّه یجب ان یکون جوهراً او کیفاً فلیس کون الناطق جوهراً الاّ بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجود الجوهر النّطقی ، فالجوهر النّطقی یلزمها الحیوانیّة بسبب الحساسیّة والنباتیة بسبب قوة النّموّ والجسمیّة بسبب طبیعة الأتّصال والجوهریة بسبب التجسم

۱ـ فی نسخة «ط» و آ«ق» : لیست بالجواهر .   ۲ـ لیست بالاعراض ـ «ط» فی بعض النسخ ولا بالاعراض

۳ـ: کما قاله الشیخ ..... م«ن»

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهيّة لها ان كانت .

حكمة مشرقيّة

فالحقّ ان كلّ بسيط ، صورته وجوده و كل مركّب ، وجوده صورته في العين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لأن ماهية الشيء ما به «هو هو» وماهية المركّب انما هي بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت وان كان بعض الصور يلزمها في الوجود ان يكون في مادّة فالوجود والذات في المركّب بما هو مركّب من اللوازم الانتزاعية كالشيئية والامكان و نظائرها . ثم ان الصورة قد يقال على الماهيّة النوعية ، و على كل ماهيّة شيء [1] كيف كان و على الحقيقة التي يتقوم المادة بها و على الحقيقة التي يتقوم المحلّ بها نوعاً طبيعياً و على كمال للشيء مفارق عنه كالنفس .

ولو نظرت حقّ النظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو ما به الشيء موجوداً بالفعل ضرباً من الوجود ، ولاجل ذلك صح قولهم : صورة الشيء هي ماهية التي بها هو ما هو ، مع تعقيبه بقولهم: ومادته هي حامل صورته ، و ليس شيئاً متناقضا لما ذكرنا ان المادّة متّحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوّة تكون بتلك الجهة سابقة على الصورة معيّنة بحسب الزمان [2] وكلامنا [3] في المادّة التي صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١ـ و على كل ماهية لشيء ... الخ «ط» في النسخ المخطوطة : وليس متناقضا ، من دون لفظ الشيء .

٢ـ في بعض النسخ : على الصورة المعينة بحسب الزمان ...

٣ـ : و كلامنا في المادة التي صارت بالفعل بوجود هذه الصورة ... الخ . نسخة: «ط» و: م«ان

حِكمَةٌ مَشرقيّةٌ

قد انكشف لك ، من المذكور منّا في هذا الاشراق و مما مضى في اشراقات سابقة : ان ما يتقوّم و يوجد به الشي ، من ذوات الماهيات المركبّة او البسيطة ليس الا مبدء الفصل[1] وساير الصور والفصول التي يؤخذ منها ويتحد بها هي بمنزلة اللوازم الوجوديّة لمبدء هذا الفصل وان كان كل منهما مقوماً لحقيقة اخرى بحسب وجودها فحقايق الفصول ليست الا الوجودات الخاصّة للماهيات التي هي اشخاص حقيقية .

فالموجود من كلّ شيء في الخارج هو نفس الوجود له لكن العقل ينتزع بوسيلة الحسّ والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات كليّة عامة ، او خاصّة و من عارضه ايضاً كذلك فيحكم عليها بمفهومات ذاتيّة جنسيّة و فصليّة او عرضيّة عامه وخاصه

فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة اخرى يسمّى بالعرضيّات .

فالذاتي متّحد معه و محمول عليه بالذات والعرَضي بالعَرَض .

تَفريعٌ عَرشيٌ

فهذا معنى وجود الكليّ الطبيعي اي الماهيّة من حيث «هي هي» في الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء انّها موصوفة بالوجود بمعنى انّ الوجود كما هو منسوب الى الشخص منسوب اليها و لا كما زعمه المتكلّمون النافون لوجودها انّها غير موجودة بوجود الشخص اصلاً .

فالمذهب المنصور انّ الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخّص بنفسه والماهيّة يُنتزع من نفسه والعرضي يُنتزع من وجود متعلق به .

١- في: د،ط ــ آ،ق: مبدءالفصل الاخير

الاشراق السابع :

في معنى "الأشد" والأضعف .

اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لايجب ان يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجوداً بالفعل على نعت الانفراد ، فكثير من انواع الاعراض لها فصول "منطقية" وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارت والروايح والسوادات في حركة الاشتداد والنقص والا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل .

ولا ايضا لجميع الأنواع الجوهر [1] فصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فان كثيرا ما يحصل من جوهر صوري كمالي فصولاً منطقية لأنواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالي فتثبت ان للوجود كمالية و نقصا و شدة و ضعفاً .

قالت الحكماء المشاؤن : اذا قلنا سواد اشد من سواد آخر فالمعنى ان احدهما في خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الآخر في المعنى المشترك لاان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل [2] عنهم صاحب حكمة الاشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشدية في بعض الأنواع والذاتيات للأشياء كماهية النور والحرارة والمقدار وكذلك في الجوهر ، كما انهم ذهبوا الى التفاوت بالأقدمية بحسب الماهيات و قد مر بطلانه .

١ـ : ولا ايضا لجميع الانواع الجوهرية ... دـط: آـق

٢ـ : فينقل عنهم صاحب الاشراق ... دـط

واما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد اوردناه في الاسفار [١] و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية والمعنى و اهيهنا نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالاقدمية يرجع الى انحاء الوجودات فللوجود اطوار مختلفة في نفسه والمعاني لاطواره .

حكمة مشرقية

المعاني الكلية لا يقبل الاشد والاضعف سواء كانت ذاتيات او عوارض سوى الوجود فانه بذاته مما يتفاوت كمالاً و نقصا و تقدما و تأخرا وافتقارا و غنى لانه بذاته متعين فهو بذاته متقدم و تقدم ومتأخر وتاخر كما انه بذاته كامل وكمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شر و شرير .

واما المعاني الكلية ايما كانت و اينما كانت فانما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة ، فالنور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه و هو نفس الظهور والمعنى الكلي [٢] وانما يتفاوت الانوار الخارجية التي هي وجودات محضة .

وصاحب الاشراق لرأى [٣] : ان الوجود امر انتزاعي ذهني لا صورة له في الاعيان و زعم ان الماهيات كماهية النور والسواد و غيرهما و كذا ماهية الجوهر مما يقبل الاشد والاضعف والتقدم والتأخر بذواتها [٤] اي بحسب معناها النوعي او الجنسي و هذا غير صحيح عند اهل الفقر .

١ـ الاسفار [أ] السفر الاول مباحث الوجود ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٤ الى ص ١٠٧ وقد جوز وقدمه التشكيك بحسب الماهية في هذا البحث والسر فيه عدم تمامية ادلة المانعين للتشكيك كاتباع المشاء ولكن التحقيق ان ادلة اصالة الوجود يبطل التشكيك في الماهيات لان التشكيك الخاص بالحقايق الخارجية التي تكون مراتبها من سنخ واحد واصل فارد .

٢ـ : بالمعنى الكلي ... دهط　　　ـ : صاحب الاشراق راى .... دهط

٤ـ : في نسخة آ،ق : بذاتها . و هذا اصح لان في المتن : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشاؤن زعموا : ان القابل للتشكيك بالاشدية معاني النور والسواد و غيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى انحاء الوجودات المتفاوتة في الموجودية .

لست اقول : في هذا المعنى الكلي لانه كساير المعاني له وجود زايد في العقل بل فيما يتحقق به الشئ و يقابل العدم .

بحث و تحصيل

اعترض صاحب الاشراق على المشائيين في حكمهم الاشد[1] والاضعف في السوادية مثلاً يرجعان الى فصول السواد ، بان الفصل عرضي لطبيعة الجنس و هو في مفهومه غير مفهوم الجنس فحاله كحال العرضي الآخر فيكون الاشتداد فيما وراء السواد.

والجواب بلسانهم : ان الفصل في ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنى الجنس في الواقع و ليست (ليس . خ‌ل) له ماهية داخلة تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن باعتباره سوادا بل غير سواد ، ففصل السواد سواد لا غير و اما بلسان هذا الوقت .

فنقول : فصل الشئ بالحقيقة نحو وجوده كما الهمنا الله به والوجود و ان كان غير الماهية بحسب تحليل الذهني لكنه عينها في نفس الامر و اليه يرجع احكامها الخارجية و آثارها ، ففصل السواد سواد بل هو السواد الحق ، كما ان فصل الجوهر جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ في حده الجوهر اذ لا حد للفصل كما لا حد للوجود . فتفكر و تنور واحمد الله واهب الفيض والنور .

---

[1] ـ تفصيل ايرادات صاحب الاشراق مذكورة في اوائل حكمت الاشراق بعنوان : حكومة في نزاع بين اتباع المشائين . ط ۱۳۱٦ هـ ق ص ۱۹۷، ۱۹۸ .

المشهد الثانی[1]

فی وجوده تعالی و انشائه النشأة الآخرة والأولی[1]

و فیه شواهد

الشاهد الأول:

فی صنعه و ابداعه. و فیه اشراقات :

الاشراق الاول :

فی غنائه عمّا سواه

الأول [تعالی[1]] تام الوجود ، فوق التمام فلا یعوزه شیء من کمال او صفة او ارادة او داع او آلة و هو تام الفاعلیة فلا یعتریه تغیّر ولا تأثر وانفعال من غیره او تعقل لأنّه عظیم الرتبة غیر محتاج الی غیره و هو اول کل شیء فلا اوّل له بوجه من الوجوه .

ولو کان[2] له فی ذاته جهة امکان او قوّة فلا یکون واحداً حقیقیاً ، ولو کان فیه کثرة فیکون مفتقراً الی غیره فغیره یکون مبدءً اولاً لکل شیء .

۱ــ فی بعض النسخ: الاول تعالی تام الوجود

۲ــ فی نسخة «ط» و «ق» بعد قوله : **فلا اول له بوجه من الوجوه: ولوکان له فی وجوده و فاعلیته حیثیة غیر ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا یکون اولا من کل وجه ولو کان فی ذاته امکان او قوة فلایکون واحداً حقیقیا .**

ثم لو تغيّر سواء كان التغيّر زمانياً او ذاتياً لكان تغيّره من خير الى شرّ لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في العقل اذ الاشياء لاينتقل ولا ينقلب طبعاً الا الى ما هو خير له بالاضافة و لما سبق ان كلّ متحرك ذو قوة جسمانية وكل ملتحق بشيء لم يكن في ذاته فهو ذو ماهيّة[1] والأول صرف الوجود الذى لا اتمّ منه .

الاشراق الثاني :

في الاشارة الى ان صفات الاشياء

من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة فيها

ان صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حدّ لم يكن فيه عالِما او قادراً .

لأنه صمد ، فرد ، يجب ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوّة الى الفعل «لا يغادِرُ صغيرةً ولا كبيرةً الاّ احصيٰها[2]» لأنه لا جهة فيه غيره .

و قد مرّ ان وجوده كلّ الوجود هكذا صفاته كلّ الصّفات لأنه بسيط الحقيقة وما هذا شأنه يكون كلّ الشيء اذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان النقصان يوجب التعدد فما لاتعدد فيه اصلاً ، لايكون ناقصا وما لا نقص فيه لا يكون شيء من معنى ذاته خارجا منه كما مرّ فعلمه تعالى واحد ومع وحدته يكون علما بكل شيء و كلّ علم لكلّ شيء اذ لو بقي شيء مالا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقيا بل يكون علما بوجه و جهلاً بوجه آخر[3].

۱ـ : فهو ذا ماهية .... «ط»

۲ـ سورة ۱۸ ، آية ٤٧ .

۳ـ انه «قده» قد قرر هذا البرهان بوجه آخر في الاسفار والمشاعر و قد ذكرنا تفصيله في حواشي هذا الكتاب والله يقول الحق فهو يهدي السبيل . آشتيانى

و حقيقةالشيء لايكون ممتزجا بغيره فلم يخرج جميعه من‌القوة الى‌الفعل و قد مرّ ان‌الأول تعالى ليست فيه جهة امكان و قوّة .

ومن‌استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء فذلك لظنّه انه واحد وحدة عدديّة و قد سبق ان وحدته ليست كالآحاد فكذلك وحدة صفاته ـ الكماليّة[1] .

وهذا من غوامض‌الأسرار الالهيّة ومن‌الحكم التى لا يمسّها الاّ المطهّرون .

نصٌّ تنبيهيٌّ

فما عندالله تعالى هوالحقايق المتأصّلة التي ينزل الأشياء منها منزلة الظّلال والأشباح و ما عندالله احقّ بها مما عند انفسها .

قال بعض‌العلماء : العلم هناك في شيئيّة المعلوم أقوى من‌المعلوم في شيئيّة نفسه ، نعم فانه مشيّيء الشيء و محقّق‌الحقيقة والشيء مع نفسه بالأمكان و مع مشيئه بالوجوب والتماميّة و تأكدالشيء و تمامه فوق‌الشيء و يزيد وان‌كان فهم‌هذا يحتاج الى تلطّف شديد .

الاشراق‌الثالث :

في انّ اوّل فيضه امر وحداني

قال‌الله تعالى : «وما امرنا[2] الاّ واحدة» لأنّ ما وجد منه تعالى اولاً يجب ان يكون عقلاً لما مضى ان‌الله واحد حقيقي فيجب ان‌يكون اول فيضه‌موجوداًواحداً

۱ـ لان وحدته وحدة اطلاقية لا بشرطية بل عار من جميع‌القيود حتى اللابشرطيه لان ذاته غير متعين وتعين كل شيء منه

۲ ـ سورةالقمر ٥٤ آية ٥٠ وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر .

مفارق‌الوجود والتأثير عن‌المادة فلا يكون‌الصادر الأوّل غيرالعقل لعدم‌الوحدة فى الجسم والتأثير فى‌الهيولى واستقلال‌الوجود فى‌العرض والصورة واستقلال‌التأثير فى‌النفس [۱] .

الاشراق‌الرابع :

فى كيفيّة توسّط الفيض‌الأوّل لساير‌الموجودات

لو صدر عن كلّ عقل عقل لما وصلت‌نوبة الوجود الى‌الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان فى ذاته كثرة بالذات .

فنقول : على منهج عرشىّ : ان للفيض‌الأوّل وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن‌الأوّل و له‌كثرة بالعرض‌من جهة لحوق‌الماهيّة به من غير جعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأوّل تعالى فبجهة وجود ذاته‌المعقولة له‌صدر عنه شىء ومن‌جهة مشاهدة معبوده ووجوبه و عشقه له شىء ومن جهة ماهيّة و امكانه و فقره شىء الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخسّ ثم يزيدالتكثّر فى الأسباب فيزدادالكثرة فى‌المسبّبات‌والكلّ منسوب اليه تعالى بالذات و قد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقا واثره لوازم الوجودات من‌الماهيات .

الاشراق‌الخامس :

فى عددالملائكة العقليّة :

قال‌الله تعالى : « واوحى [۲] فى كلّ سماء امرها» قد مرّ ان لكل متحرك

۱ـ و قد ذكرنا تفصيل هذاالكلام والبرهان على اثبات‌حقية هذاالمرام فى حواشينا و انتظر .

۲ـ سورة فصلت آية ۱۱ «فقضيهن سبع سماوات فى‌يومين و اوحى فى كل سماء امرها» .

محرّكاً فعددالمحرّكات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعيّة الى اشواق و ارادات" و علمت انتهاء الاشواق الى غايات عقليّة .

فلو كانت المتحرّكات والمحرّكات ينسب اليه تعالى و الى فيضه الاول ابتداءً، لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرّقت الى ذاته كثرة الجهات و قد اقيم البرهان على وحدته و على ان فيضه الاول وحدانى بالذات مثلث بالعرض فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحركات [1] والحركات الكليّة .

ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماويّة فوق الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً وجهةً و لكل كرة متحرّكة قوّة محرّكة شوقيّة غير متناهية الشوق ومحرك ثابت كما يحرّك المعشوق العاشق .

فلكل منها محرّكان : مفارق عقلانى . و : مزاول نفسانى يتقوم بهما (متقوم بهما . خ‍.ل) صورة الجرم السماوى فالمحرّكات المفارقة يحرّك النفوس على انّها مشتهيات معشوقه والمحرّكات المزاولة يحرّك المادّة على انّها مشتهية عاشقه .

وطبايع السموات هى صور هذه الحركات الماديّة و نفوسها صور الاشواق العقلية والكل احياء" ناطقون و عشّاق الهيئون .

والعقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدّها عبوديّة وعشقاً له فعددها على عدد الاكر و عدد مدبّراتها .

فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو كما قال: «وما يعلم جنود ربك الا هو [2]» .

١ـ فى النسخة المطبوعة اى الطبعة الحجرية : على عدد المحركات والحركات الكلية . وفى اكثر النسخ المخطوطة : على عدد المتحركات .

٢ـ سورة المدثر (٧٤) آية ٣٤ .

الاشراق السادس :

فی تنزیهه تعالی[١] من مذاهب الجهّال :

نتّزه بارئك مما قالته اهل الجاهليّة الأولى والثانية ؛ اما الأوّلـون فمنهم من قال : بان الواجب الغنيّ عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوّار او الكواكب النيّر السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هي الاله وكانت مجرّدة قديمة ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركّبات .

ومنهم كاصحاب ذيمقراطيس على انّها اجسام متّفقة بالنوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على انّها اجسام مختلفة بالنّوع .

ومنهم انّه عنصر واحد ماء او هواء او نار او غير ذلك .

ومنهم وهم الحرّنانيّون من قال انّها خمسة هيولى و زمان و خلا و نفس وآله

ومنهم وهم النّصارى انّها ثلاثة اقانيم : الأب والأبن و روح القدس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضدّين خير و شرّ و يعبّرون عنهما : بيزدان و اهرمن[٢] . وتارة بالنور والظّلمة و هؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول .

وامّا اهل الجاهليّة الثانية فمنهم من ذهب الى انه جسم مستو على العرش .

ومنهم من ذهب على انّه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولاسنح فيه ارادة ثم ابتدء و اراد و من هؤلاء من

١ـ فی تنزيهه تعالى عن مذاهب الجهال .

٢ـ فی النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة

قال بالداعى فمنهم من قال : ان العالم وجد حين كان يصلح لوجوده .

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده الا حين وجد ، اذ لا وقت غيره ، ومن لم يقل بالداعى قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر خوفاً من العجز عن التعليل بل بالفاعل فقط ولا يسئل عن لم ولو هذا اقرب مع اتفاقهم على نفى العلية التامة[1] .

ولو كنت ذا بصيرة بالاصول المشرقية والعرشية و قد شرح الله صدرك بنور الاسلام يسهل عليك طرد هذه الاوهام المظلمة عن نور فطرتك و رجم هذه المغاليط المضلة عن سماع عقلك انشاءالله تعالى .

قضية فرقانية

ان اكثر الناس يعبدون غير الله كما قال سبحانه : «وما يؤمن اكثرهم بالله ، الا وهم مشركون»[2] و قوله تعالى: «ياايها الذين آمنوا آمنوا»[3] وآيات كثيرة فى هذا المعنى فان جميعهم غير العارف الربانى لا يعبدون الله لان آلهتهم هى بالحقيقة صور اصنام ينحتونها بآلات اوهامهم فلا فرق كثيراً بينهم وبين عباد الاوثان الا بالفاظ فان المعبود لكل واحد ما تخيله فى وهمه و تصوره فى خياله الا الالهيين الذين وصلوا الى معرفة الله بنور هدايته و هو وليهم ومتولى امورهم كما ان ولى العاكفين على عبادة صور الاجسام واصنام الاوهام هو الهوى والشيطان كما قال سبحانه : «الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور[4] والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات . الآية »

١ـ : نفى العلية التامة ... ج د ، ط

٢ـ سورة يوسف ، ١٢ ، آية ١٠٦

٣ـ سورة ، ٤ ، آية ١٣٥

٤ـ سورة ، ٢ ، آية ٢٥٨

[واليه اشار ايضاً بقوله: «انكم وما تعبدون من دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى (ع) فجادلوا الرسول(ص) في‌هذه‌الآية فقال:معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الى ما تصوروه في اوهامهم[1] الفاسدة] .

حكمة قرآنية

ان جميع الناس يعبدون‌الله بوجه حتى عبدة الاصنام فانهم يعبدونها لظنهم الالهية فيها فهم ايضاً يعبدون ما تصوروه‌اله‌العالم بالحق الا ان كفرهم لاجل تصديقهم غيرالله ، انه هوالله فقد اصابوا في‌التصور واخطأوا في‌التصديق .

ولا فرق بينهم و بين كثير من‌الاسلاميين من هذاالوجه قال تعالى: «وقضى ربك[2] الا تعبدوا الا اياه» .

حكمة مشرقية

ان لجميع‌الموجودات كائنة كانت او مبدعة دين فطري و طاعة جبلية لله تعالى لا يتصور فيها عصيان اصلاً لان امره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ، لا مجال لاحد في‌التمرد والتعصي اعني بذلك‌الامر التكويني والقضاء الحتمي .

واما الامر التشريعي المكلف به‌الثقلان خاصة ، فيقع فيه‌القسمان : الطاعة والعصيان بالهام الملك و وسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي والمضل المشار اليهما باصبعي الرحمان في قوله عليه‌السلام : «قلب‌المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان» .

١ــ هذه‌العبارات ليست في‌النسخة المطبوعة بل تكون في بعض‌النسخ المعتبرة عندالاعلام و معلوم انها سقطت من‌الناسخ «واليه اشاربقوله: «انكم وماتعبدون‌من‌دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى عليه‌السلام فجادلوا الرسول «ص» في‌هذه‌الآية‌فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الى ما تصوروه في اوهامهم الفاسدة» ن‌ط‌ــ آق ــ ل،م،م،ن

٢ــ سورة ، ١٧، آية ٢٤

الاشراق‌السابع :
فی مُحبّتـــه لِعباده :

قال‌الله تعالی[۱] : «یُحبُّهم و یحبونه» اعلم ان‌الأول‌تعالی اشدّ سارٍّ ومسرور و مبهَج و مبتهج بذاته لأنه فی علمه بذاته اجلّ مُـــدرِک لأبهی مُدرَک بِاشدّ ادراک .

والعالم والمعلوم والعلم فی حقّه واحد و کلّها فی حقّه بأعلی‌المراتب .

واللذّة فی‌المحسوسات الشعور بالکمال الواصل من غیر حجاب و غفلة .

فما یلیق به بازاء هذاالمعنی وان لم یسمّ لذّةً بل بهجةً و علاءً و بهاءً یجب ان یکون فی‌اعلی‌المراتب .

فالأول اجلّ مغتبط بذاته و بغیره ایضاً من حیث ذاته محبّة غیر متـناهیةـ الشدّة لأن من عشق احداً عشق ما نسب الیه من جهة ما نسب الیه من‌آثاره ولوازمه و کتبه و تصانیفه و صنایعه و رسله و جلَسائه .

وقد علمت ان‌الموجودات الفایضة عن‌الحق کونها فی انفسها هو نفس کـونها من‌الحقّ بلا اختلاف فالکلّ محبوب له علی درجات متفاوتة حسب درجات قُربها و بُعدها من‌الجمال الأتمّ والجلال‌الأکرم و نحن نلتذّ بادراک روایح‌الحق فی اوقات متفرقة من ایام دهرنا[۲] مالا یقدرالألسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون فی قضاء حاجات منغمسون فی تدبیرالطبیعة البـــدنیة اذا تعرّضنا علی سبیل‌الأختلاس

۱ـ سورة، ۲۵، آیة ۵۹ .

۲ـ والیه اشارالنبی ص : ان لله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها . اقش و اعلم ان لهذاالحدیث معنیً عالیاً مشتملاً علی حقایق بعیدة الغور و نحن قد بینا معنی‌التعرض وانواعه و اقسامه من‌التعرض المجرد العاری عن‌التعمل اعنی‌التعرض بالاستعداد الذاتی الغیرالمجعول والتعرض بصفاء الروحانیة و التعرض الممزوج مع‌التعمل والتعرض بالمحبة ویلازمهاالفقر اما مطلقا او مقیداً و قال «علیه‌السلام»
←

لنفحات‌الله[1] فی زمان قلیل جداً[2] یکون کسعادة عجیبة و هذه‌الحالة للمقربین ابداً من غیر تشوش[3] فکیف بهجتهم و سعادتهم و کیف من ابهجهم و اسعدهم .

وبعد سعادةالعشاق الواصلین المقرّبین ، سعادة العشاق المشتاقین الدائرین حول جنابه قد نالوا نیلاً من حیث‌التفاتهم لفتةً و عشقهم بما لدیه و حجبوا عنه‌حجاباً من حیث هُویّتهم الی عالم‌الطبع فیکون لهم ضرباً من‌الشقاوة الضروریة الا انه ینجبر فی[3] دهرهم لاجل استکمالهم‌التدریجی و خروجهم من‌القوة الی‌الفعل فیما لیس لهم من‌الکمال اللایق بحالهم و هو ایسر عرض‌واسهل غرض‌لنفوسهم واجسادهم فیستفیدون ذلک علی‌التدریج من مبادیهم الذاتیة من‌غیر حاجة الی‌علة مباینة لذواتهم لأنّ نفوسهم واجسادهم بالفعل فی کلّ مالها من‌الجواهر والأعراض الا الاوضاع الغیرالممکن الاجتماع لأجسادهم والشوارق اللذیذةالنفسانیةالمتجددة لنفوسهم فعند حصولهاالتدریجی یحصل لهاالقرب والمنزلة عندالله ویکون‌لها بهجة جدیدة بحسبها و بقدر مایکون بالقوة یکون لها شوق والشوق لایخلو عن اذی الا انّ الأذی اذا کان من جهة معشوق نیل منه شیء عظیم و بقی شیء یسیر یکون لذة[4] وقد مثلوا ذلک ب : الدغدغة لأنها مرکبة من لذة و ألم .

وبعدها تین‌المرتبتین من‌العشاق الالهیین نفوس اهل‌الکمال من خواص البشر و هؤلاء لا یخلون ایضا عن علاقةالشوق ما داموا فی‌الدنیا و طائفة منهم

الفقر فنحری التعرض للحق بصفة المحبةالخالصةالمطلقة الذی لا یطلب فیه شیئا سوی‌الله و لا علم للمتعرض بهذا بل‌لا یعرف سبب‌الحب ولا یتعین له‌مطلوب و قد قررنا اقسام‌التعرض فی شرحنا علی «فصوص‌الحکم» للشیخ‌الاکبر والغوث‌الاعظم ابن‌العربی«رضی‌الله عنه» .

۱ـ : اذا تعرضنا علی سبیل‌الاختلاس لنفحات‌الله..... «ط» .

۲ـ: من غیر مشوش .... آ،ق .

۳ـ: فی کل دهرهم «ط» .

۴ـ: یکون للذیذا ... «ط

يَصِلون في الآخرة الى السابقين الأولين فيجدون الروح الأكبر و يتلوها نفوس المتردّدين بين الجهتين العالية والسافلة و يتلو هذه نفوس الأشقياء عمّار هذه النشأة الدنيا «وما لـه في الآخرة من خلاق [1]» .

ومع هذا ما من شيء الا وله كمال يحصله و عشق يخصّه اراديًا او طبيعيًا او شوقاً و حركة ارادية او طبيعية يوصلانه اليه اذا فارقه و هذا نصيبه من الفيض الأقدس رحمة من ربّ العناية الأزليّة في حقّه و ستسمع لهذا زيادة .

الاشراق الثامن :

في انّ الحيوة سارية منه تعالى في

جميع الموجودات

انه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطا كان او مركبًا الا و له نفس و حيوة ، لأن مصوّر الهيولى بالصورة لا بدّ و ان يكون امراً عقلياً كما مرّ والعقل لا يفعل صورة في الهيولى الا بواسطة النفس لأنّ الأجرام كلّها سيالة متغيّرة متحركة بصوَرها وطبايعها كما مرّ .

والمتحرّك لا بدّ فيه من امر باق مستمرّ فيكون ذا جوهر نفساني .

ونقل معلّم الفلسفة الأولى ارسطاطاليس في اثولوجيا عن استاده افلاطون الشريف الالهي انه قال : ان هذاالعالم مركّب من هيولى [2] و صورة وانما صور الهيولى طبيعة هي اشرف من هيولى و افضل و هي النفس العقليّة وانما صارت النفس تصوّر في الهيولى بمافيها من قوّة العقل الشريف و انما صارالعقل مقوّياً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الأنيّة الأولى التي هي علّة الأنيات العقلية

۱ـ سورة ۲ ، آية ۱۹۷

۲ـ اثولوجيا للشيخ اليوناني ص ۲٤۲،۲٤۳

والنفسية والهيولانيّة و سايرالأشياء الطبيعيّة و انما صارت الأشياء الحسيّة حسنة بهيّة من اجل الفاعل الأول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس .

ثمّ قال : ان الأنّية الأولى الحقّ هى التى تفيض على العقل الحيوة اوّلاً ثم على النّفس ثم على الأشياء الطبيعيّة و هوالبارى الذى هو خير محض .

الاشراق التاسع :

فى لميّة دخول الشّر فى قضاء الألهى .

الوجود كلّه نورٌ و حيوةٌ عندنا لما عرفت انه اظهر الأشياء والأشراقيون و حكماء الفرس وافقونا فى المفارقات والنّفوس والأنوار العرضيّة التى يدركها البصر كانوار الكواكب [1] والشهب والسّرج دون الطبايع والأجرام .

ولو لم يكن الطّبيعة فى اصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجرم، والهيولى هى اول ما ظهر من الظّلام لكونها بالقوة فى ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً الأجرام الشفّافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثمّ الأجرام الكثيفة لتضاعف جهات الأعدام و تركّب العدميات [2]

فكلّ ظلمة فى العالم من جوهر الهباء الذى هو الهيولى ، و هى اصل الدنيا و منبع شرورها و بما هى فى اصلها من عالم النور قبلت جميع الصّور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها فان الصور اظهرتها فنسبة الظّلمة الى الطبيعة فى اصطلاح

١ـ وان شئت تحقيق هذا الكلام و برهان ان الوجود كله نور من دون اختصاص بالعقول والنفوس والانوار العرضية فارجع الى حواشى المصنف على شرح حكمة الاشراق ، الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص١٦٣، ١٦٤

٢ـ قال بعض تلامذته (وهو الحكيم النحرير الشيخ حسين التنكابنى) والمراد بضعف قوة الاجرام الشفافة هو قربها الى الفعلية و بعدها من جهات العدم .

العقلاء و عندنا لیست کذلك[۱] .

***

و هیهنا دقیقة" عرشیّة و هی انّ کل جسم نسبت الیه‌الظلمة اذا تلطّف بالنار او غیرها کالسّحق‌الشدید یصیرامستنیرا، اولا یری ان‌الحطب وهو جسم‌مظلم کمایترائی اذا لطفته مجاورة النار یصیر دخاناً مشتعلاً نیّراً .

سرٌ آخر

اولا یری ان حرکة الانماء فی‌النباتات ینتهی بها الی تحصیل البذور واللبوب التی هی فی‌الاثمار (فی‌الثمار . خ‌ل) والـغایة فی‌البذر واللب هی‌الـدهن الذی یحصّله الطبیعة النباتیة والدهن بمجاورة النار و اخراجها ایّاه من‌القوة الی‌الفعل بالتلطیف یصیر منیرا .

فعلم ان غایة فعل‌الطبیعة النباتیّة هوالنور، کما ان‌فاعله ایضاً هوالنور فاذاکانت غایة فعل‌الطبیعة النباتیّة و فاعله النور ، فما ظنّك بغایه فعل الطبیـعه الحیوانیّة و فاعله فالوجود کلّه نور والظلمات ، اعدام و امکانات .

الاشراق العاشر :

فی تعدّد النشآت لکلّ شیء .

ما من شیء فی هذاالعالم الا وله نفس فی‌عالم آخر وعقل فی عالم‌ثالث حتّی ـ الارض الکثیفة التی هی ابعدالاجسام‌عن قبـول الفیض فانّها ذات حیوة و ذات کلمة فعّالة و فی هذا شواهد الهیّة ، و دلایل نبویّه .

وقد مرّ ان‌الجسم من حیث هو جسم لا قوام له دون‌الطبیعة المقوّمة المحصّلة

۱ـ ای‌العرف‌العقلائی لاالمشرب الحکمی والذوق‌الکشفی ، لان‌الجسم من جهةالوجود نورلاوالنفس المدبرة للجسم نور علی نور ، الله نورالسماوات والارض .

ايّاه نوعاً والطبيعه- لكونها دايم‌السّيلان والاستحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى حافظ مقيم له و هى‌النفس اذ لا يسكن تأثيـرالعقل فى‌الطبيعة المعيّنة الا بتوسط النفس لعدم المناسبة بين‌الثابت‌السحض والمتجدّد المحض الا بمتوسّط ذى‌جهتين ، فالنّفس واقعة بين‌العقل والطبيعة لأنّ ذاته مجرّدة و فعله مادّى فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات‌الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطةالحركات الطبيعيّة والله سبحانه وراءالجميع و فوق الكل «وهوالقاهر فوق[۱] عباده» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة فى‌الميمر التاسع من اثو لوجيا بقوله :

«انّ كلّ جرم غليظاً[۲] كان او لطيفاً فانه ليس بعلّة لوحـدانيته و لاتصاله ، بل‌النّفس هى علّة اتصال الجرم ووحدانيته لأنّ الوحدانيّة مستفادة فى‌الجرم من النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علّة وحدانيته و من شأنه ان ينقطع ويتفرق فلولا انّ النفس تلزمه لتفرّق و لم يثبت على حال واحدة» .

وقال ايضاً[۳] فيه : انه لا يمكن ان يكون جرم «ما» من‌الاجرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركّبا اذا لم يكن‌القوّة النفسانيّة موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السّيلان والفناء فلو كان‌العالم كلّه جـرماً لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء و هلكت وكذلك ايضا لو كان بعـض الاجرام هوالنّفس و كانت النّفس جرميّة كما ظنّ اناس ، هلكت كما هلكت سايرالاجسام التى لا نفس لها ولا حيواة»

واستدل ايضاً على ان‌الارض[٤] وهى اكثف‌الاجـرام و ابعدها عن ينبوع الجود والحيواة ذات حيوة و نفس بانها تنمو و تنبت‌الكلاء و تنبت‌الجبال فانّهـا نبات ارضى و فى داخل‌الجبال حيوانات كثيرة و معادن و انّما يتكوّن هذه فيها من

۱- سورة : ٦ آية ٦٢،١٩ .

۲- اثولوجيا المطبوع فى حاشية‌القبسات ط ١٣١٢هـ ق ص ٢٨٧،٢٨٦

۳- اثولوجيا ط. ص ٢٨٩،٢٨٨ ‏ ‏ ٤- اثولوجيا ص ٢٩١،٢٩٠

اجل الكلمة ذات النفس فانها هى التى تصور فى داخل الأرض هذه الصور و هذه الكلمة هى صورة الأرض التى يفعل فى باطن الأرض كما يفعل الطبيعة فى باطن الشجر

ثم قال : «ان الكلمة الفاعلة فى الأرض الشبيهة بطبيعه الشجر هى ذات نفس لأنه لا يمكن ان يكون ميتة و تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة، فان كانت حية فانها ذات نفس لا محاله فان كانت هذه الأرض الحسية التى هى صنم حية فبالحرى ان يكون تلك الأرض العقلية حية ايضاً وان يكون هى الأرض الأولى و هذه ارضا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها» انتهى قوله.[1]

فظهر ان لكل شئ ملكوتاً و ان لكل شهادة غيباً ، وما من شئ فى هذا العالم الا وله نفس و عقل و اسم الهى «وان من شئ الا يسبح بحمده فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ واليه ترجعون»[2] .

الاشراق الحادى عشر

فى طاعة الملائكة لرب العالمين

ان طاعتهم لله سبحانه كطاعة الحواس و خصوصاً الباطنية للنفس من حيث انها لا يحتاج فى ايراد اخبار مدركاتها الى النفس الى امر و نهى بل كلما همت النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و اوردته اليها بلا زمان ولا تهاون و عصيان .

و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين «لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون»[3] .

۱ـ اثولوجيا ص ۲۹۱ ، ۲۹۲، ۲۹۳ ۲ـ سورة : ٦ ، آية ۷۵

۳ـ سورة : ٦٦ ، آية: ٦

وايضا لا يعلم الحواس ان للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذاالوجه مثلها كمثل الملائكة المهيمة الوالهين بجمال الحق سرمداً على ما ورد في الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلمون ان الله خلق آدم «عليه‌السلام» و ذريته [۱]» .

الاشراق الثاني عشر

في وحدة عالم العقل

كما ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لا بذواته بل بالصور النوعية المتخالفة الحقايق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الامكان والقبول هيهنا .

فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شئ واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا [۲] الا واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح في قوله تعالى: «يوم يقوم الروح [۳]» والقلم في قوله : «[۴] علم بالقلم» .

الاشراق الثالث عشر

في ان العقل كل الاشياء

قد مضى منا ان الفصل الاخير لكل مركب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

۱ــ لشدة هيمانهم و فنائهم في الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيمان الذي مستول على وجودهم وفي كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويص ذكره في كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاد العلامة آقاميرزا مهدي الآشتياني في كتاب «اساس التوحيد»

۲ــ سورة ۲۳، آية ۲۷ ۳ــ سورة ۱۷، آية ۸۷

۴ــ سورة ۹۲، آية ۴

المعاني التي توجد في هذاالمركّب مجتمعة و فيالأنواع التي هي دونه متفرقة.

فتحدس من هذا ومن ان كلّ علّة عاليّة فهي تمام معلولها و من انّ حركة الطبيعة في هذاالعالم متوجه الى غاية يلحقها و للغاية غاية الى ان ينتهي الي النفوس وما فوقها و مما سيأتي في مباحث النفس من اتحادها بنورالعقل واعرف بفضل الله انّ العقل هوالأشياء كلّها.

قال الفيلسوف[1] في اثولوجيا : «انّ الأشياء كلها من العقل والعقل هوالأشياء وانّما صارالعقل هو جميع الأشياء لأنّ فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفة الاّ وهي تفعل شيئاً مما يليق بها، وذلك انّه ليس في العقل شيء الاّ وهو مطابق لكون شيء آخر.

فان قال قائل : انّ الصفات العقل انّما هي له لا لشيء آخر وليست[2] تجاوزه البتة. قلنا ان صيرت العقل هكذا و على هذاالحال كنت قد قصدت به و صيرته جوهراً دنيّاً خسيساً ارضياً اذ صار لايجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل والحس وهذا قبيح ان يكون هو والحس شيئاً واحداً انتهى» [3].

ومعنى قوله: ان صيّرت العقل هكذا صيّرته جوهراً دنيّاً: ان وحدةالعقل ليست وحدة عددية كوحدةالأشخاص الحسيّة لأنّ العقل فعل الله فوحدته على مثال الوحدة الحقّة فله الوحدة الجمعيّة.

وقال ايضاً : «وقد نقد رأن نمثّل قولنا هذا بامثال عقليّة فنعلم كيف العقل و كيف لا نرضى ان يكون واحداً مفرداً، ولا يكون شيء آخر واحداً كوحدانيّته واي الأمثال نريد ان نمثّله به الصورة الكليّة النباتيّة اوالحيوانيّة فانك ان وجدت هذه كلّها واحداً ولا واحداً علمت ان كل واحد منهما وان كان واحداً موشّىً باشياء كثيرة

١ــ اثولوجيا الميمرالثامن ط ١٣١٢ هـ ق ص ١٥٠،٢٥١، ٢٤٩

٢ــ ليس يتجاوزه ... داط.

٣ــ اثولوجيا الميمرالثامن ط ٢٥٢،٢٥١

مختلـفة ۱ .

واماالكلمة الواحدة التى فى‌الهيولى فانّها وان كانت۲ واحدة فانها مختلفـة ـ الصّفـات .

وقال ايضاً: «وليست قسمةالعقل مثل قسمةالجسم و ذلـك ان قسمةالجسم بخط مستو الى خارج واما قسمةالعقل يكون الى داخل» اى فى داخل‌الأشياء و عن امير ـ المؤمنين عليه‌السلام انّه قال : «الرّوح مَلَك من‌الملائكة له سبعون الف وجه ولِكل وجه سبعون الف لسان و لكل لسان سبعون الف لغة يسبّح‌الله بتلك ـ اللّغات كلّها و يخلق من كل تسبيحة مَلَك يطير مع‌الملائكة الى يوم‌القيامة»

الشّاهد الثّاني

فى‌الصّور المفارقة و المُثُل الأفلاطونيّة . وفيه اِشراقات

الاشراق‌الاول

فى غَرَض افلاطون و اصحابه من هذاالقول :

قد ورد عن افلاطن الألهى انّه قال موافقاً لشيخه سقراط : ان للموجودات ـ الطبيعيّة صوراً مجرّدة فى عالم‌الأله و ربّما يسميهاالمُثُل الألهيّة و انّها لاتدثر ولا تفسد و لكنّها باقية" وان‌الذى يدثر و يفسد انما هى‌الموجودات‌التى هى كائنة.

۱ـ الميمرالثانى ص ۱۸۲،۱۸۳ .

۲ـ الميمرالثامن ص ۲۵۲ـ فى‌النسخةالمخطوطة عندنا : واماالكلمةالفاعلة فى‌الهيولى .

قال‌الشیخ فی الهیات[1] الشفا : «ظن قوم ان‌القسمة یوجب وجود شیئین فی کلّ شیءٍ کانسانین فی معنی‌الانسانیّة انسانٌ فاسدٌ محسوس و انسان معـقول مفارق ابدیٌ لا یتغیر و جعلوا لکل واحد منهما وجوداً فسموا‌الوجود المفارق وجوداًمثالیاً وجعلوا لکلّ واحد من‌الامور الطبیعیّة صورة مفارقة و ایاها یتلقی‌العقل اذا کان المعقول شیئاً لا یفسد وکل محسوس من هذه فاسد و جعلوا‌العلوم والبراهین تنحو نحو هذه و ایّاها تتناول و کان المعروف بافلاطن و معلّمه سقراط یفرطان فی‌هذا ـ القول و یقولان : ان للانسانیّة معنی واحداً موجوداً یشترك فیه‌الاشخاص و یبقی مع بطلانها و لیس هو‌المعنی المحسوس المتکثّر‌الفاسد ، فهو اذن‌المعنی المعقول ـ المفارق . انتهی[1] » .

فان قلت : معنی‌الانسانیّة محمولٌ علی زیدوعمرو وغیرهما ولو کان له‌وجودٌ مفارق عن‌الاشخاص کیف یجوز حمله علیهم والحمل هو‌الاتحاد فی‌الوجود .

قلنا : المعنی الذی له الوجود المفارقی لیس مناط حمله علی‌الکثرة وجهة‌اتحاده معها هو نحو وجوده‌المفارقی بل مناط‌الحمل علیها و جهة‌الاتحاد معها هو‌الاتفاق معها فی سنخ واحد و معنی مشترك فکلٌ مشترکین فی معنی واحد مقـوّم یکونان متحدین فیه و یجوز حمله علیهما .

واما کون احدهما کلیّاً والآخر جزئیاً فهواماباعتبار تقوّم‌احدهما فی‌الوجود بعوارض حسیّة یتشخص بها و ینعدم بعـدمهاکالانسان الطبیعی وعدم تقوّم‌الآخر فی‌الوجود بها کالانسان‌العقلی واما باعتبار کون‌احدهما سبب‌الوجود‌الآخروالوجود العقلی السببی مشتمل علی‌الوجودات الحسیّة المسبّبة فیکون کلیاً و هذه‌الحسیات المعلولة جزئیّاً .

۱ـ الهیات الشفا طبعة‌الحجریة ط ۱۲۰۵ هـ ق ص۵۶۰ : فی ابطال القول بالتعلیمیات والمثل ص۴۵۸: فی اقتناص مذاهب‌الحکماء الاقدمین فی‌المثل وص۵۶۷

الاشراق الثاني

في ذكر نبذ من اقوال الحكماء في تأويل كلام افلاطن و شيعته القائلين بهذه الصورة المفارقة و ابطالها .

الأول : ما ذكره المعلم الثاني ابونصر الفارابي في مقالته المسماة بالجمع بين الرائين :

ان مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى علماً حصولياً، لأنها باقية غير داثرة ولا متغيرة وان تغيرت و زالت الأشخاص الزمانية والمكانية [١] .

والثاني : ما اول الشيخ الرئيس مذهبهم به وهو ان المراد منها [٢] : وجود الطبايع النوعية في الخارج اى الكلي الطبيعي للأشخاص و هو الماهية لابشرط شيء بناء على عدم التفرقة منهم ، كما (ظنه) بين الماهية «لابشرط شيء» وبينها «بشرط لاشيء» او عدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية ، او عدم التفرقة بين تجرد الشيء بحسب ملاحظة العقل ذاته في مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرده في الوجود الخارجي عن العوارض فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض في الخارج بناء على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادية وجوداً متكثراً في العين متوحداً في الحد والنوع .

والثالث : انها عبارة عن الأشباح المثالية المقدارية الموجودة في عالم المثال

١ـ الجمع بين الرائين ، لمؤلفه الامام العلامة ، المطبوعة في حواشي آخر شرح حكمة الاشراق الطبعة الحجرية ط ١٣١٤ هـ ق ص ٢٤٥

٢ـ فليرجع الى الشفاء «الالهيات» ص ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨

و هو عالم متوسّط بين عالَم المفارقات وعالم الماديات و سيجيء البرهان منّا على وجوده [1] .

الرابع : ما عليه صاحب حكمة الاشراق انّها عبارة عن سلسلة الانوار العقليّة الغير المترتّبة في العليّة النازلة في آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكيّةً كانت او عنصريةً والمركّبة حيوانيّةً كانت او نباتيّةً او جمادية [2].

الخامس : انّ المراد منها نفس هذه الصور المادّيّة الشخصيّة من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيثيّة العلميّة الانتسابيّة كان لها ثبوت على وجه كلّيٍ لانّها غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالاغشية المادية المكانيّة ولا بالملابس التجدديّة الزمانية [3] .

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شيء منها ما رامه افلاطون والاقدمون من القول بالمُثُل والله اعلم .

اما اولاً (اما الاول. خ ل) فلانّ المنقول عنهم و تشنيعات اللاحقين على ما فهّموه تحقيقاً من كلامهم ينافي ذلك و قد نقل عنهم : ان لكلّ نوع جسماني فرداً قائماً بذاته [4] .

ونقل عن افلاطون انّه قال : اني رأيت عند التجرد افلاكاً نوريّة .

وعن هرمس انه قال : «ان ذاتاً روحانيّةً القت اليّ المعارف ، فقلت: من انت؟

۱ــ والمحقق الدواني حمل كلام القدماء و اشياخ الفلاسفة في المثل النورية على الموجودات المثالية والاشباح المقدارية المجردة عن المادة تجرداً برزخياً . وهذا التاويل ايضاً باطل لما سيجيء ، انشاءالله تعالى .

۲ــ الشيخ الاشراقي قد نال مرامهم في المثل النورية واقام الحجج على اثباتها .

۳ــ وقائل هذا التاويل هو السيد الداماد «قده» .

۴ــ و به صرح الشيخ الاشراقي في بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شيء منهما ما رامه افلاطون .

قال : انا طباعك التام» .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذاالمذهب ان يكون في عالم العقول خطوط و سطوح و افلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان يوجد هناك علم النجوم و علم اللحون واصوات مؤتلفة و طب وهندسة ومقادير مستقيمة و اخرى معوجة و اشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة و منفعلة وكليات وجزئيات و مواد و صور و شناعات اخر كما نقله فارابي في مقالته و سيأتي ما يكشف عن ذلك في تضاعيف الجواب عن الاشكالات الواردة على وجودالصور المفارقة .

واما ثانيا (واماالثاني. خ.ل) فجلالة قدر افلاطن اعظم من ان يشتبه عليه هذه الاعتبارات العقلية كيف والكلي الطبيعي على ما هو التحقيق غير موجود لا في الخارج ولا في العقل الا بالعرض بمعنى ان الموجود هوالوجود لانه امر متشخص في ذاته دون الماهية كما مر .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهية المجردة ان الاولى يوجد في الخارج بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعرض في الخارج وانمايوجد في العقل .

واما ثالثا (واماالثالث. خ.ل) فلان تلك المثل كلها نورية عظيمة في عالم العقل و هذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع مقدارية منهاظلمانية يتعذب بهاالاشقياء و هي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها منها مستنيرة تتنعم بها السعداء و هي صور حسنة بهية بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون ، ولان هؤلاء العظماء كما انهم قائلون بالمثل والاشباح المعلقة ، قائلون بالمثل المفارقة الافلاطونية .

واما رابعا (واماالرابع. خ.ل) فلان القائل به وان وقع في طريق مذهبهم الا انه

لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه ان هذه الأنوار والعقول العرضية اهی من نوع اصنامها الجسمانية ام هی امثلة لها ؟ والفرق بين المثل والمثال مما لا يخفى .

ولم يبيّن ايضاً انها كيف يجوز وجود نوع جسمانی فی عالم العقل من جهة بعض افراده وكيف يتحقق الاتفاق النوعی بين مركّب جسمانی و بسيط عقلی على ان العقول كلها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لا يجوز ان يكون افراداً ذاتية لأنواع كثيرة مختلفة الحقايق .

واما خامساً (واما الخامس. خ‌ل) فلظهور تعدد هذه الأشخاص و تعيناتها الحسية والمنقول عنهم : انّ لكلّ نوع جسمانی فرداً مجرّداً ابدياً والتجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم عليه فی غاية البعد .

الاشراق الثالث

فی اثبات الصوَر المفارقة ببراهين مشرقيّة من طرائق ثلاثة [1]

الطريقة الأولى من جهة الحركة ، قد سبق منّا ان الصور الطبيعية فی الأنواع الجسمية هی مبادی حركاتها الطبيعية فی الاين والكم والكيف والوضع واستبان ان مباشر التحريك يجب ان يكون فی ذاته امراً متجدداً و حادثاً .

فالطبيعة جوهر غير قارّ الذات لذاتها ولكونها مادّية الوجود و من شأن المادة الامكان والاستعداد ، فكلما خرجت من القوة الى الفعل بقی الامكان لها الى غير النهاية و مبدء تغيّرها و تقوّمها هی الطبيعة لكونها غير مستقرة الذات فهی الحادثة

١ـ فی نسخة: «ط» آنق ـ من طرق الثلاثة .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابعان لها في الحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسبيان والأعراض ايضاً في وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهيولى قوة محضة .

فاذا كان الأمر كذلك فلا بد لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كل متحرك الى محرك لكن المتحرك بنفسه لايفتقر الى مايحركه والا لزم تخلل الجعل بين الشيء و نفسه اذلا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود اعني كونه[1] متحركا بل يفتقر الى محرك يعطي وجوده ويجعل ذاته المتحركة جعلاً بسيطاً و ذلك المحرك المقوم له يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها والا لعاد الكلام فيتسلسل وماسوى العقل ليس كذلك لأن النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجددها فيكون مقوم كل طبيعة جوهراً مفارقاً نسبته الى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها و حدودها نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلك الأفراد والمحصل لنوعها والمتمم للمادة باشتراك الطبيعة والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتها المفارقة .

وأيضاً لا بد في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة و وحدة الهيولى جنسية والطبيعة كما مر متجددة فلا بد من واحد ثابت ينحفظ به اصل الطبيعة و سنخها مع تبدل خصوصياتها.

فالطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني و جوهر متجدد هيولاني فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً يكون ذاتها ذاته ، و فعلها فعله ، مع كونه عقلياً و كونها حسية .

الطريقة الثانية : من جهة الأدراك و هي: ان للطبايع النوعية انحاء من الوجود والشهود بعضها حسية و بعضها عقلية ولا شك ان في الوجود شيئاً محسوساً كالانسان

١ـ و هو كونه متحركا . «ط»

مع مادّته و عوارضه المحسوسة من الكمّ والكيف والوضع وغيرها وهذا هو الانسان الطّبيعي و انّ هيهنا شيئاً ، هو كالانسان منظوراً الى ماهيته من حيث هى غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الأعراض وهذا هو المعروف عند القوم بالكلي الطبيعى و قد علمت انه غير موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان هيهنا شيئاً معقولاً هو كالانسان الكلى يشترك فيه الكثيرون و يحمل على الأعداد بهوهو ولا محالة يكون مجرّداً عن الخصوصيات المادية لكونه متساوى النسبة الى الجميع مع اختلاف مقاديرها و اوضاعها و اشكالها مع كونه متشخصاً . بتشخص عقلى فان التشخص العقلى يجوزان[1] يجامع التشخصات الحسيّة فذلك الوجود المفارقى للانسان اما ان يكون فى النفس او فى الخارج فان كان فى النفس يلزم كون العرض جوهراً سيّما ما هو اصل حقيقته الثابتة المستمرّة فانّها اولى بالجوهريّة من المادّيات الحسّيات[2] .

واما المذكور فى كتب القوم كالشفاء و غيره فى كون كليات الجواهر جواهر من: انّ معناه انّها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع . وقولهم : بانّه لا منافاة بين ان يكون صورة الجوهر فى الذهن مفتقرة الى[3] موضوع، وبين كونها فى الخارج لا فى موضوع فقد مرّ بطلانه ، و ظهر ان مافى النفس من كل شئ ليس الا كيفيّة نفسانيّة تعدّ النفس لمشاهدة عقليّة و هى حكاية عن حقيقته الكليّة .

الطريقة الثالثة : من جهة آثارها فى الاجسام و ذلك ، ان للطبايع الجسمانية من العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات آثاراً مختصّة فى اجسامها و موادّها وليست هى مستقلّة فى ايجاد تلك الآثار ، لأنّها حيث يكون وجودها ماديّة يكون فعلها

١ـ فى نسخه «ط» و «ن» : بجامع التشخصات ، من دون لفظ يجوزان ...

٢ـ فان كان فى النفس يلزم كون الجوهر عرضاً ... نسخ «د» «ط» ـ «آ» «ق» و فى نسخة : «ل» «م»: من الماديات الحسية

٣ـ فى النسخ المخطوطة: صورة الجوهر فى موضوع الذهن ....

بمشاركة المادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع بالنسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها في موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لأن فاعلية الشيء يتقوم بوجوده فاذا استغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال ساير الصور الطبيعية في فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة عن هذه الأجسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية في موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في العناصر و صفات الجواهر المعدنية كاللون والصفاء والطعوم والروايح وغيرها ، وافاعيل النبات من الجذب والامساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والانماء والتوليد، وافاعيل الحيوان كالحس والحركة الارادية انما هي من فاعل مقوم الصورة الطبيعية في وجودها كما في فاعليتها [1] .

ومع ذلك ينسب هذه الآثار الى خصوصيات هذه الطبايع والنفوس اذ لابد في حصول كل فعل عن فاعل عقلي في قابل جسماني من مخصص لتساوي نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الآثار .

الاشراق الرابع
في دفع المفاسد والاشكالات على القول بالمثل المفارقة

تنبيه

لما حملنا كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً

١ــ و اعلم ان الشيخ المتاله حيث ذهب الى نفي المصورة و اقام البرهان على امتناع وجودها يشكل الامر عليه في اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و تبعه في نفي المصورة المحقق الطوسي ولكن المحقق في هذه المسالة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثاني والمصنف «ره» قد اقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى ولا يرد عليه ما يرد على محبي طريقة الاشراق . ومن فاعل مقوم للصورة ... آ،ق

فى عالم الابداع و انه هو الاصل والمبدء لسائر الافراد للنوع و هى فروعه و مثاليله و آثاره وذلك الفرد لتمامه وكماله لايفتقر الى محل بخلاف هذه الشخصيات فانها لضعفها فى الوجود و نقصها فى التجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها .

و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنىً و فقراً .

فليس لأحد ان يقول :

ان الحقيقة الواحدة كيف يقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغيره[1] ولو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من افراده قائمة بذواتها و ان اقتضى الحلول فى محل فاستحال قيام بعضها بذاته لماعلمت من ومن هذه القاعدة فى الوجود فان حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه ، فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه و كذا اضافته الى الجسم بالنفسية ضرب من القصور والحاجة، فلا يلزم من حلول شىء فى محل ذاتاً او فعلاً حلول مايشاركه فى النوعية بعد التفاوت بينهما فى الشدة والضعف .

تحصيل "عرشى" لحكمة مشرقية[2]

لما دريت من علومنا المشرقية : ان حقيقة كل نوع طبيعى انما هى مبدء فصل الاخير وانما شأن المادة القوة والاستعداد وانما شأن ساير الصور والقوى والكيفيات و مبادي الفصول البعيدة والاجناس، الاعداد والتهيئة و هى[3] فى المركب بمنزلة ـ

١ـ كما اورد هذا الاشكال الشيخ الرئيس على القائلين بمثل النورية وللشيخ حجتان على بطلان القول بالمثل «الهيات الشفاء طبع ط ١٣٠٦ هـ ق ص ٥٦٠ الى ٥٦٣» وهما راجعتان الى اشكال واحد و هو عدم جواز التشكيك فى حقيقة واحدة و المصنف ذكر اشكالاته تفصيلاً فى الاسفار ، المجلد الاول ص ١٨٥ وارجعها الى اشكالين: تفاوة حجته الثانية و تفاوة حجته الاولى ؟

٢ـ : بحكمة مشرقية ... د،ط ـ آ،ق ٣ـ : فهى المركب ، د،ط ـ آ،ق

الشروط والمعدّات باعتبار و هي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما انّ الهيولى الاولى باستعدادها سبب قابلي لوجود الصّورة الجسميّة والصورة من حيث نوعيّتها سبب موجب لسنخ الهيولى فكذا المادة و لواحقها علّة قابلية لوجود صورة كمالية و هي مستلزمة لقوى و آثار يلزم وجودها من غير استعداد لانّها كالمبدء الفيّاض لفروعها و لوازمها .

فكما انّ الصورة الطبيعية اصل قواها و موادّها و هي بما فيه كالصّنم لها فكذلك صاحب النّوع اصل لطبايع اشخاصه و هي بجملتها كالصّنم له وكذلك تلك الفصول والقوى والفروع ايضا كمالات لانواع اخرى مراتبها انقص من مرتبة هذا النوع و لها اشخاص هي اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع الى الاصول و كذا الهيئآت والنّسب والاشكال التى لها هي بمنزلة اظلال لهيئآت عقليّة و نسب معنوية في اربابها النوريّة .

ونسبة صاحب النوع الانساني المسمّى بروح القدس وهو عقله الفيّاض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام حتى ان هذه الارض الحسيّة صنم لارض عقليّة يكون انزل رتبة من جميع الصور العقليّة منزلتها منزلة قبول الآثار العقليّة والاضواء المعنويّة عما فوقها بلا زمان و كذا يكون في عالم الصّور العقليّة سماوات و ارضين عقليّة و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيّرة في جمال بارئها و ثوابت من اثنى عشر برجا و سبعة و عشرين منزلا و ثلاثمأة و ستّين درجة كلّها عقليّة نوريّة بصفاتها وهيئآتها على وجه اشرف و اعلى ممّا يكون منها في عالم الطبيعة .

تنبيه

وليس لك ان تتوهم من اطلاق المثل على الصور المجردة اذ غرضهم ان اصحاب

الأنواع انما وجدت من‌الحق الأول لتكون مثُلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لان ما يتّخذ له‌المثال يجب ان يكون اشرف واعلى لأنه الغاية .

ولا يصحّ للعقول هذاالقول منهم [١] فانّهم اشدّ مبالغةً من اتباع المشائين فى انّ‌العالى لايكون لأجل‌السافل بل عندهم ان هذه‌الحسيات اصنام و اظلال لتلك ـ الصور ولا نسبة بينهما فى‌الشرف والكمال .

ثمّ كيف يحتاج‌البارى فى ايجاد شئ‌الى مثال ليكون دستوراً لصنعه وشأنه ـ الأبداع والتأييس‌المطلق ولو احتاج، لاحتاج فى‌ايجادالمثل ايضاًالى‌مثُل اخرى الى غيرالنهاية .

بحثٌ و تحصيلٌ [٢]

ثمّ لقائل ان يقول: ان‌الحيوان اذا كان فى العالم الأعلى يكون حسّاساً لأنّ الحساس فصله والحسّ ليس الا انفعالاً من صورة طبيعيّة جسمانيّة فكيف يمكن ان يكون فى‌الجواهرالكريمة العاليه حسّ و هو موجود فى‌الجوهر الأدنى .

فالجواب عنه : ان نسبة هذاالحسّ الى الحسّ‌العقلى كنسبة هذاالحيوان اللحمى الى‌الحيوان‌العقلى فالحسّ الذى فى عالم‌الأدنى [٣] لا يشبه‌الحسّ الذى فى‌العالم ـ الأعلى فان‌الحس هناك على منهج‌المحسوسات التى هناك ولذلك صار بصر هذا ـ الحيوان السفلى متعلّقاً ببصرالحيوان الأعلى و متصلاً به وكذا سمعه بسمعه وشمّه بشمّه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه‌النارالكائنة بتلك‌النارالمبدعة .

وكان رسول‌الله صلى‌الله عليه و آله بهذه‌الحواس الباطنة يُدرِك‌الأمورالغايبة

١ـ فى‌بعض‌النسخ : ولايصحّ للعقول هذا فانهم اشد

٢ـ فى نسخة «د»، «ط» و آ،ق : بحث و تحقيق   ٣ـ : فيهذاالعالم‌الأدنى ... «د»، «ط»

حيث قال في الذوق : «ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني» وفي الشم «اني لاجد نفس الرحمان [من جانب اليمن]» و في البصر : «زويت لي الارض فاريت مشارقها و مغاربها» و في اللمس : «وضع الله بكتفي يده فاحس الجلد بردها بين ثديي» و في السمع : «اطت السماء [وحق لها ان تأطت لا ما فيها موضع قدم الا و فيها ملك ساجد او راكع]» .

وقال ايضاً : «ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت» اشارة الى ان هذه النار الجسمانية من مراتب تنزلات النار العقلية ؛ فكما ان الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان السفلي بوسايط مترتبة في العوالم العقلية والمثالية كلها اناس متفاوتي المراتب والنشآت كذلك بين النار العقلية والنار السفلية نيرانات مترتبة .

والاغتسال بالماء اشارة الى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية و لضعف تأثيرها و تنقص جوهرها و انكسار كيفيتها على حسب كل نزول [1]

قال الفيلسوف[2] الاعظم : «ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني[3] انه هو هما لكني اعني به انه يتصل بهما لانه صنم لهما و ذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفسي[4] و ذلك لان في الانسان الحسي [الجسماني كلمات الانسان النفساني و كلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين] الا انهما فيه قليلة ضعيفة نزرة

١ــ في بعض النسخ : و تضعف تأثيرها ...

٢ــ كتاب الاثولوجيا المطبوعة في آخر حواشي القبسات ط ح ١٣١٤ ه ق باب النوادر الميمر العاشر . في الانسان العقلي والنفساني والجسماني ص ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧ .

٣ــ في نسخة اثولوجيا : ولست اعني انه هو هما...

٤ــ : بعض افاعيل الانسان النفساني (اثولوجيا)

لأنّه صَنَمُ الصَّنم [۱] .

فقد بان انّ الانسان الأول حساس" الا انّه بنوع اعلی و افضل من الحس الكائن فی الانسان السّفلی و انّه انما ينال الحس من الانسان الكاين فی العالم الأعلی العقلی كما بيّنّاه .

وقال ايضاً : «ان هذه الحسايس عقول" ضعيفة" و تلك العقول حسايس قويّة[۲]» .

الاشراق الخامس

فيما احتجّ به الشيخ الالهی فی هذا المطلب ومايَرِدُ عليه

و هو وجوه :

الأول : ما ذكره فی المطارحات و هو : انّ القوی النّباتيّة من الغاذية والناميّة والمتولّدة اعراض اما علی رأی الأوايل فلحلولها فی محلٍّ كيف كان و اما علی رأی المتأخّرين فلحلولها فی محلٍّ مستغن عنها لأنّ صور العناصر كافية" فی تقويم وجود الهيولی والا لما صحّ وجود العناصر والممتزجات .

واذا كانت هذه القوی اعراضاً فالحامل لها كالأرواح والأعضاء دايم السيلان والتّبدّل لاستيلاء الحرارة الغريزيّة و غيرها عليه ، فاذا بَطَل المحل او جزئه بطل

۱ــ فی بعض النسخ من جملتها نسخة داط و آمق : «ان فی الانسان الحسی كلمات الانسان النفسانی و كلمات الانسان العقلی فقد جمع الانسان الحسی كلتی الكلمتين الا انهما فيه قليلة ضعيفة ... الخ »

۲ــ يظهر من كلمات الشيخ اليونانی انه كان ذوقدم راسخ فی الالهيات و لعله كان افضل الحكماء فی المعارف الحقة قوله : ان هذه الحسايس .... ينادی باعلی صوت انه كان قائلا بالتشكيك الخاصی و يجوز التشكيك فی افراد حقيقة واحدة كما ذهب اليه الشيخ المقتول و هو (افلوطين) يری ان الوجود حقيقة واحدة والفرق بين افراد بالتشكيك الواقع فی حاق الحقايق لا التشكيك العامی الذی يجتمع مع تباين الحقايق و يری ان الفرق بين المجرد والمادی ليس فی اصل حقيقتهما بل التشكيك يرجع الی اصل واحد ووجود فارد له ظهور و بطون ظاهره مادی وباطنه مجرد .

مافيه من القوة و يتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زماناً يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم ولا التي سيحدث بعد ذلك و لأن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل .

ولأن هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ثبات في الحيوان والنبات .

وما ظن ان في النبات نفساً مجردة مدبرة فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة عن الكمال و ذلك محال .

ثم المسمى عندهم بالمصورة قوة بسيطة عديمة الشعور، كيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الشخص والنوع .

والعاقل الفطن اذا تأمل ذلك علم ان هذه الافاعيل لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك ، بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها و لغيرها ، فهي من العقول التي في الطبقة النازلة العرضية وهي ارباب الاصنام والطلسمات .

هذا حاصل ما ذكره و فيه من مواضع الانظار مالا يخفى لمن نظر في الاصول الماضية مع قلة جدواه كما مرت الاشارة اليه . ۱

الوجه الثاني : انك اذا تأملت الانواع الواقعة في هذا العالم وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاق والا لما كانت الانواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من

۱ـ اما قلة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه الافاعيل عن المجرد الذي يقول به المشائون ولا يثبت بهذا فرداً عقلانياً للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافاعيل عن المجرد المحض بدون توسيط صورة مقومة للمادة اعني الصورة النوعية والتفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع .

الانسان غیرالانسان و من الفرس غیرالفرس و من البشر غیرالبشر ولیس کذلك فالامورالثابتة علی نهج واحد، لا یبتنی علی الاتفاقات.

ثم الالوان الکثیرة العجیبة فی ریاش الطواویس لیس سببها امزجة تلك الریشة.

فالحق: ان کل نوع حسی له جوهر مجرد نوری قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له ممتن به [۱] و هو کلی ذلك النوع بمعنی تساوی نسبته الی جمیع اشخاص النوع فی دوام فیضه علیها و اعتنائه بها فکانه هوالحقیقة للکل والاصل و هی الفروع. انتهی [۲].

وهذا ایضاً اقناعی ولا یثبت به الا علوم المبادی بهذه الانواع و آثارها بوجه من الوجوه اذ یکفی لما ذکره تصورات الافلاك و نفوسها [۳].

الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الامکان الاشرف و هو: ان الممکن الاخس اذا وجد فیجب ان یکون الممکن الاشرف قد وجد قبله.

والقاعدة موروثة من المعلم الاول حیث قال: «یجب ان یعتقد فی العوالی ماهو اکرم و اعلی» و برهانه مذکور فی کتب هذا الشیخ الاشراقی.

فلما کان عجایب الترتیبات واقعة فی العالم الجسمانی من النظم البدیع والترتیب المحکم و کذلك فی عالم النفوس من العجایب الروحانیة ولا شك انها فی العالم العقلی النوری اشرف و ابدع مما فی هذین العالمین فیجب نظیرها فی ذلك العالم.

هذا اقرب الوجوه الثلاثة، الا ان الشیخ اجراها فی نسب الترتیب لا فی الذوات

۱ـ: ای ذو عنایة به.

۲ـ و هو بالحقیقة الکل والاصل وهی الفروع. آق ـ دخط والمراد من الکلی هوالکلی بالمعنی الاخیر. قوله: فالحق ان کل نوع حسی. فی النسخ المعتبرة: نوع جسمی ....

۳ـ هذه المناقشة لا یرد علی الشیخ المقتول و قد ذکرنا تفصیل هذا البحث فی رسالة مستقلة.

كانه لم يتيسّر له الأمماثلة فى النسب و حسن الترتيب لا فى الصّور والحقايق .

ولهذا قال : و اذا سمعت انباذ قلس وآغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الأنواع فافهم غَرَضهم .

ولا تظنّن انهم يقولون : صاحب النوع جسم اوجسمانى او له رأس و رِجلان واذا وجدت هرمس يقول : «ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت له : من انت؟ فقال : انا طِباعك التام» فلا تحمله على انه مثلنا .

وقال فى موضع آخر : «ثم القائلون بالمُثُل لا يقولون : للحيوانية مثال" و لكون الشئ ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون لرائحة المِسك مثال" و للمِسك مثال" آخر بل يقولون : ان كل مايستقل من الأنواع الجسمانية له امر" يناسبه فى عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الأصنام له هيئآت نورانية ، روحانية فى عالم النور المحض من الأشعة العقلية و هيئآت المحبّة واللذة والعزّ والذل والقهر وغير ذلك من المعانى فاذا وقع ظله فى هذا العالم يكون صَنَمه المسك مع ريحه الطيّبة اوالسكّر مع الطعم الحلو اوالصورة الأنسانية اوالفَرَسية او غيرهما على اختلاف اعضائها وتباين تخاليطها و اوضاعها على التناسب الموجود فى الأنوار المجردة»

وهذه اغراض هذا الشيخ المتألّه و مقاصده فى هذا الباب .

وفيها مع ما سبق ان الرّجلين والجناحين و غيرذلك من الأعضاء اذا كانت من اجزاء هويّة الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نوريّة مثالاً لها سواء اخذت وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين الأمرين وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر والعَرَضى بازاء العرضى وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هى صورته فقط ١ .

١ـ واعلم ان الشيخ «قده» ذكر هذه المسألة فى الحكمة الاشراق و شرح مرامه العلامة الشيرازى و مصنف

وایضاً ان تلك‌الأرباب عنده من حقیقة‌النور و ماهیته و هذه‌الأصنام عنده اما برازخ او هیئآت ظلمانیّة وای مناسبة بین‌ماهیّة‌النور وبین جواهرالأجسام وهیئاتها الظلمانیّة فانّه غیر قائل بالصور النوعیّة ولا بحقیقة‌الوجود المنبث علیٰ جمیع ـ الماهیات علیٰ اختلافها کمالاً و نقصاً و غناءً و افتقاراً و ان اختلاف‌الأشیاء ماهیةً منشاؤها اختلاف‌الوجود شدّةً و ضعفاً و تقدماً و تأخراً واستقلالاً وارتباطاً ولو سلم ان ما ذکره یثبت‌المناسبة والتمثیل فاین‌المماثلة النوعیّة .

وهذا هوالذی قد رامه الأقدمون فیما بین اشخاص الأنواع و اربابها ، مع ـ التفاوت بینهما فی‌الکمال والنقص و مما دلّت علیه تسمیة حکماء الفُرس ربّ کل نوع باسمه حتی ان نبتة المسمّاة بهوم‌التی کانت تدخل فی اوضاع‌نوامیسهم یقدسون لصاحب نوعها ویسمونه «هوم‌ایزد» و کذالجمیع‌الأنواع فانهم‌کانوا یقولون لصاحب صنم‌الماء من‌الملکوت «خرداد» وما للأشجار «مرداد» وما للنار سمّوه«اردیبهشت»

الاشراق‌السادس

فی ذکر ما قاله‌الفیلسوف‌الأکرم فی

باب‌الصُّور المفارقة تائیداً وتحقیقاً

المشهور عندالجمهوران رأی‌الفیلسوف مخالف رأی استادیه افلاطن و سقراط و آغاثاذیمون[1] و غیرهم فی اثبات‌المثل‌العقلیّة حتی انه لما اراد‌الشیخ ابونصرالفارابی ان یجمع بین‌الرأیین فی مقالته‌المشهورة، اوّل‌المُثل الیٰ ما فی علم‌الله من‌الصور ـ القائمة بذاته و کانّه و غیره کالشیخ‌الرئیس[2] و من وافقهما لم یقدروا علیٰ تصحیح ـ القول بها بالبرهان اوالکشف ولم ینظروا ایضاً الیٰ کتاب اثولوجیا للمعلم‌الاول حتی

←

هذاالکتاب «قده» قد احکم بنیان کلامه و قرر هذه‌المسالة بوجه لا یرد علیه شیٔ من‌النقوض والاشکالات التی اوردها اتباع‌المشائیة (شرح حکمة‌الاشراق ط ح١٣١٥ هـ ق ص ٣٢٨ الیٰ ٣٥٠) .

علّموا بكيفيةالاتفاق بينه و بين معلميه ، والا فكلماته ناصّة على وجودالصور المجردة القائمة بذواتها لافي محلّ *

واماالردّ الذي يوجد في كلامه على الاوايل فهو على مظاهر مذهبهم بناء على عادتهم في الرموز والتجوّزات سيّما فيما صعب فهمه و دقّ مسلكه .

قال في الميمر الرابع [1] منه : «ان من وراء هذاالعالم سماء و ارض و بحر و حيوان و نبات و ناس سماويّون و كلّ من في هذاالعالم سماوي و ليس هناك شيء ارضي البتّة» .

وقال فيه[2] ايضا «انّ الانسان الحسي انّما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني و جميع اعضائه روحانيّة ليس موضع العين غيرموضع اليد ولامواضع الاعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلها في موضع واحد .

وقال في الميمر الثامن : «انّ الشيء[3] الذي يفعل النارية انّما هي حيوة «ما» نارية ، و هي النار الحقة[4] فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى بان يكون نارا، فان كانت نارا حقّا فلا محالة انها حيّة[5] و حيوتها ارفع و اشرف من حيوة هذه النار لانّ هذه النار صنم لتلك النار. فقد بان و صحّ انّ النار التي في العالم الاعلى هي حيّة وانّ تلك الحيوة هي القيّمة بالحيوة على هذه النار و على هذه الصفة يكون الماء والهواء فانّهما هناك حيّان كلاهما في هذاالعالم الا انّهما في ذلك العالم اكثر حياة لانّ تلك هي التي تفيض على هذين الحيوة» .

---

* ـ في نسخة: «ط و آ» ق بعد قوله: «علموا بكيفيةالاتفاق بينه وبين معلميه»: واماالرد الذي يوجد في كلامه.... سيما فيما صعب فهمه ....ودق مسلكه....

۱ـ كتاب اثولوجيا للشيخ اليوناني المطبوع في حاشية القبسات للسيد الداماد ۱۳۱۴ هـ ق ط ص ۲۱۱ و اول كلامه : «ونقول ان من وراء هذاالعالم سماء وارض و بحر ... الخ

۲ـ الميمر الخامس كتاب اثولوجيا المطبوعه في حاشيةالقبسات ص ۲۱۹ .

۳ـ اثولوجيا الميمر الثامن ص ۲۴۵ من القبسات .

۴ـ في اثولوجيا : وهي النار الخفيفة .

۵ـ في نسخة اثولوجيا فلا محالة انها حيواة

وقال فيه ايضاً «ان هذاالعالم الحسى كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذاالعالم حيّاً فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمّ تماماً واكمل كمالاً لانه هو المفيض على هذاالعالم الحيواة والقوة والكمال والدوام فان كان هذاالعالم تماماً فى غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التى هيهنا الا انّها فيه بنوع اعلى و اشرف كما قلنا مراراً .

فثمّ سماء ذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير انّها انور واكمل وليس بينهما افتراق كما ترى هيهنا و ذلك انّها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنّها كلها [1] عامرة و فيها الحيوانات كلّها الطبيعيّة الارضيّة التى هيهنا و فيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار وانّها جارية [2] جرياناً حيوانياً و فيها الحيوانات المائيّة كلها و هناك هواء وفيه حيوانات هوائيّة حيّة شبيهة بذلك الهواء والاشياء التى هناك كلها حيّة وكيف لايكون حيّة وهى فى عالم الحيوة المحض لايشوبها الموت البتّة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى و اشرف من هذه الطّبيعة لانّها عقليّة ليست حيوانية .

فمن انكر قولنا و قال : من اين يكون فى العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التى ذكرناها قلنا : ان العالم الاعلى هو الحىّ التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانّه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كلّ نفس وكلّ عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لان الاشياء التى هناك كلّها مملوّة غنىً و حيوةً كأنّها حيوة تغلى و تفور و جرى حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفيّة واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كلّ طعم و نقول :

۱ـ فى اثولوجيا : لكنها حية عامرة .

۲ـ فى اثولوجيا : وانها جارية وما يجرى جريا حيوانيا... الخ . اثولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات ص ۲٤۷

انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الأشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الأشياء الطيبة الروايح و جميع الروايح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأشياء الواقعة [1] تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت السمع اى ـ اللحون كلها و اصناف الايقاع و جميع الأشياء الواقعة تحت الحس .

وهذه كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لأن تلك ـ الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ولا تضيق عن شىء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها [2] ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاً منها قائم على حدة » .

وقال فى الميمر [3] العاشر : «ان لكل صورة طبيعية فى هذا العالم فهى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل و اعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى و هى هناك بلا هيولى و كل صورة طبيعية ههنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء و ارض و حيوان و هواء وماء و نار فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً» الى غير ذلك من كلماته و بياناته و نصوصه و اشاراته فى اثبات الصور فانها كثيرة يؤدى ذكرها الى التطويل ، ولولا مخافة الأدب لبعد منهجها عما الفه اذواق الطلاب لاوردتها جميعا لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فيما نقلناه كفاية لطالب الاستبصار ولا ينفع لغيره التكرار [4] .

١ــ وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس .

٢ــ فى بعض النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض وينفذ بعضها ..... الخ

٣ــ اثولوجيا «معرفة الربوبية» الطبعة الحجرية فى حواشى القبسات ط ع ط ١٣١٢ هـ ق ص ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ .

٤ــ وقد نقلنا كلمات هذا الفيلسوف فى رسالة الفناها فى المثل النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا ــ الكتاب و ظواهرها بما لامزيد عليه .

الاشراق السابع

فى تتمة الشكوك فى اثبات الصور والتفصّى عنها حسبما وجدناها فى مواضع متفرقة من اثولوجيا والتقطنا منه فلنذكرها منتظمة متلخصة

الأول : «انه ان كان فى العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك و ان كان ثمة نار و ارض فكيف هما هناك فانه لايخلوا من ان يكونا هناك اما حيين و اما ميتين فان كانا ميتين مثل ما هيهنا فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيين فكيف يحييان هناك» .

فاجاب بقوله: «قلنا : اما النبات فنقدر ان نقول : انه هناك حي و ذلك ان فى النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة فهي اذن لا محالة نفس «ما» واحرى ان يكون هذه الكلمة فى النبات الذى فى العالم الأعلى و هو النبات الأول الا ان تلك الكلمة واحدة كلية و هذه كثيرة متعلقات جزئية فهو النبات الأول الحق والذى دونه نبات ثاني و ثالث لأنه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا بما يفيض عليه ذلك من حيوته .

فامّا هذه الأرض فلها ايضاً حيوة «ما» وكلمة فعالة كما وقعت الأشارة اليه، فان كانت هذه الأرض الحسيّة التى هى صنم حية فبالحرى ان يكون تلك الأرض العقليّة حية أيضاً وهى الأرض الأولى و ان يكون هذه ارضاً ثانية لها شبيهة بها [1] .

الثاني: لِمَ كانت هذه الحيوانات الغير الناطقة هناك فان كانت لأنها كريمة فما هناك اكرم جوهراً و اشرف .

١ــ اثولوجيا المطبوع فى آخر القبسات ١٢١٢ هـ ق باب النوادر من الميمر العاشر فى تمامية كل ما فى عالم العقول ص ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤ .

فاجاب : بان العلة فى ذلك ان البارى الاول واحد فقط من جميع الجهات و ابدع العالم واحداً ايضاً ولم يكن وحدانية المبدع كوحدانية المبدع والا لكانا شيئاً واحداً و هو محال فلا بدّ من ان يكون فى وحدانية المبتدع كثرة لانه بعد الواحدالحق مطلقا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو التام والكثير هوالناقص و ان كان المفضول عليه فى حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين و كل واحد من ذينك الاثنين يتكثر ايضاً على ما وصفناه و قد يوجد للاثنين الاولين حركة و سكون و فيهما عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول و اكثر منها .

فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه.

الثالث: قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة فى العالم الكريم فاما الحيوانات الدنية فلن يجوز ان نقول انها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : «ان الانسان الذى فى العالم الاسفل ليس كالانسان الذى فى العالم الاعلى فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم يكن ساير الحيوانات التى هناك مثل هذه بل تلك اكرم و افضل .

الرابع : ما بال الناطق العالى اذا صار هيهنا روّى و فكّر و ساير الحيوانات لا يروى ولا يفكر اذا صار هيهنا و هى كلها عقول .

اجاب : بان العقل يختلف فان العقل الذى فى الانسان غير العقل الذى فى ساير الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفاً فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد تجد فى ساير الحيوانات اعمالاً ذهنية .

الخامس : ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم لم يكن اعمالها كلها بالسواء

وان كان النطق علة للروية هيهنا ، فلِم لم يكن الناس كلهم سواء" بالرويّة لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب: بان اختلاف الحيواة والعقول انّماهي لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة الا" ان" بعضها انوَر و اظهَر و اشرف من بعض و ذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار اشدّ نوراً من بعض و منها ماهو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التي هيهنا الهيّة وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة .

واما هناك فكلها ذوعقل فلذلك صار الفَرَس" عقلاً و عقل الفرس فرس" ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول ـ الأولى .

فالعقل الأوّل اذا عقل شيئاً «ما» كان هو وما عَقَله شيئاً واحداً فالعقل الأول لايعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً" نوعياً وحيوة نوعيّة وكانت الحيواة الشخصيّة ليست بعادمة للحيواة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل .

فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكاين في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكلّ جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى بـه عقل فالعقل للشيء الذى هو عقله له هو الأشياء كلها بالقوّة[1] .

فاذا صار بالفعل صار خاصّاً و اخيراً بالفعل و اذا كان اخيراً بالفعل صار فرَساً او شيئاً آخر من الحيوان و كلّما سلكت الحيواة الى اسفل صار حيّاً دنيّاً خسيساً ، و ذلك انّ القوى الحيوانيّة كلما سلكت الى اسفل و ضعفت و خفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان ادنى ضعيف فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكاين

۱ـ فى نسخة: «ط» و : آ،ق : فالعقل الذى هو عقل له هوالاشياء كلها بالقوة .

فيحدث الاعضاء القويّة بدلاً عن قوّته كما لبعض الحيوان اظفار" ولبعضه مخاليب" و لبعضه قرون و لبعضه انياب" على نحو نقصان قوّة الحيواة فيه .

السادس : ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فأين يذهب تلك القوّة او تلك النفس؟ .

فاجاب: بأنّها تصير الى المكان الذى لم يفارقه، و هو العالم العقلى و كذلك اذا فسد الجزء النفس البهيمي ، تسلك النفس التى كان فيها الى ان تأتى العالم العقلى وانّما تأتى ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس فى مكان فالنفس اذا ليست فى مكان ولا يخلو عنها مكان» .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الاعظم والحمد لواهب العقل والحيواة .



المشهد الثالث

فی النّظر المختصّ بعلم المعاد

وفیه شواهد

الشّاهد الاوّل:

في احوال ما يتوقّف عليه النّشأة الثانية وفيه اشراقات

الاوّل: فی قوابل التکوین قد علمت انّ وجود الاشیاء و صدورها عن التّدبیر الاوّل علی ضربین الابداع و هو صدور الوجود عن الواجب الحقّ بلا مشارکة جهة القابلیّة والتّکوین و هو ما یتوقف علی صلوح القابل، ولا بدّ فی العنایة من وجودهما جمیعاً کما اقیم البرهان علیه فلا بدّ من وجود ما یقبل الکون بعد الکون وما به یستصحّ و یتخصّص حدوث بعد حدوث، وهما المادّة بامکانها واستعدادها والحرکة بتجدّدها و اعدادها.

علی ان الحکماء کلّهم مجمعون علی انّ موجد المحدثات کلها هو الباری و کلّ من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلّل فی جحوده بل الکل اما بقضائه او بقدره.

فهوالفاعل الحقيقى فى انشاء هذهالنشأة الا انه شرع فى انشائها و ما بعدها بعد استيفاء مراتبالموجودات فابدع منه اولاً مباديها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت النهاية علىٰ عكسالبداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعةً ثم مادةً فيعود متعاكسةً كأنّها تدور علىٰ نفسها جسماً مصوّراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذانفس ثم انساناً ذاعقل ؛ فابتدءالوجود منالعقل وانتهى الىالعاقل وفيما بينهما مَراتب و منازل .

وعلةالشرف والكمال هىالدنوّ منالحقّ المتعال ففىالابتداء كل ما تقدم كان اوفرَ اختصاصاً وفىالانتهاءكل ماتأخرعنالهيولىٰ فهو اقرب الىٰ ان يَجِد من الشرور خلاصاً .

الاشراق الثانی

فىالدّلالة علىالاجسام الاستقسيّة

و قبولهاالتّركيب

لما كانت عنايةالله غير واقعة الىٰ حدٍّ[۱] وكانت سلسلةالبسايط منتهيةً فىالنزول الىٰ اقصيها وهىالمادّة الاولىٰ فاقتضت انشاء المركّبات الجزئيّة القابلة للديمومية النوعيّة وابدعت منها نفوساً قابلةً للديموميّةالشخصيه فىالنشأةالثانية[۲]

ثم ان وجودالعناصر تحتالفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هى قابلة للتركيب كما

۱ـ فى بعضالنسخ: غير واقفة الى حد . فىبعضالنسخ : الاجسامالاسطقسية ....

۲ـ يريد اثباتالنفس بالمقدمتين احديهما انالبسائط منتهية الىالبسايط والثانى عدم وقوفالفيض وعدم تناهيها بدواً و ختماً و فىالاسفار «مبحث النفس ط۱۲۸۲ هـ ق ص۲۰۱» اعلم ان عنايةالبارى جلاسمه لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدسعلىٰ ترتيبالاشرف فالاشرف حتى بلغ الىٰ ادنى البسائط و اخسها منزلة و لم يجز فى عنايته وقوف الافادة الىٰ حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امور غير متناهية فى حدالقوة ....الخ وفىالاسفار حذفجواب لما اما منالناسخ اوالمصنف و يدل عليه عبارة هذاالكتاب ولا يحتاج الىٰ توجيهات طويلةارتكبها المحقق السبزوارى «قده»

رکّبنا الماء بالتراب و حصل منهما الطّين .

واما المرکّبات التامة الطبيعية التی لایتأتی الا بقدرة الله فلما لم يتم وجودها الا بکيفيات فعليّة او انفعالية لا بدّ لها من حرارة محلّلة مبدّدة وبرودة جمّاعة ممسّکة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشکيل ويبوسة حافظة لما افيد عليها من التّقويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادّة الأوصاف والکيفيات ساکنة الطبيعة فی اماکن متخالفة بعضها فوق بعض بحسب ما يليق بها مرتبة ترتيباً بديعاً منضّدة نضداً عجيباً حيث جعل کل متشارکين فی کيفيّة واحدة فعليّة او انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجود الحرکة المستلزمة لوجود السّماء المقتضية لوجود الحدود والأطراف والجهات المصحّحة لوجود المستقيمات من الحرکة .

فالعناصر ممکنة الانقلاب والاستحالة فی صورها و کيفياتها لامتناع القول بالکمون والمحبّة والغلبة .

الاشراق الثالث
فی لميّة قبول العناصر للتکوين

و کيفيّة هذه الأجسام لقصور جواهرها وخسّة صورها ممايأتی منها الترکيب و قبول الکون بعد الکون و هذا بخلاف اجرام العالية الأوليّة فانها غير متأتية للکون الثانی لما لها من صورة کماليّة يمکنها بحسب فطرتها الأولی عبادة الحق و طاعته طوعاً من غير حاجة الی اکتساب قوة اخری و فطرة ثانية اذ الممکن لم يخلق هباءً و عبثاً بل لان يکون عبداً عابداً له تعالی شاهداً لوجوده تعالی و وحدانيّته .

فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة لکنّها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضادٌ صورها فی اوایل الکیفیات و الاّ فالجسم بجسمیّته قابل للحیوة غیر متعصّیة عنها فلا بدّ لقبولها الحیوة من الامتزاج الموجب لحصول کیفیة المزاج المتوسطة بین التّضاد البعیدة عن الاطراف الموجبة للموت والفساد فیستفید المرکّب حیوةً «مّا» علی قدر توسّطه و بُعده عن الاطراف و قُربه من الاجرام العالیة الحیّة بالحیوة الذاتیّة .

فان لم یمعن فی التوسّط والاعتدال والاتحاد و هدم جانب التضاد یقبل[۱] من العنایة نوعاً ضعیفاً من الحیوة کالحیوة النباتیّة وذلك بعد ان یستوفی درجات التراکیب الناقصة من الآثار العلویة کالسّحب والادخنة والمطر والثّلج والطّل والصقع والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات المعادن کالزّیبق والیشم والبلّور والزّاج والملح والزّرنیخ والنّوشادر وما یتولد منها[۲] من الاجسام السّبعة المتطرّفة و غیرها کالیواقیت .

حِکمَةٌ عَرشیّةٌ

ان سأل سائلٌ ما بال امر الباری لم یتوقّف عند حصول هذه البسایط کلّها وقد برزت بحصولها سعةُ قدرت الباری واتّضح لمکانها الجود الالهی اذ هی نهایة تدبیر الامر بل اتّجه الامر منه الی احداث المرکّبات الجزئیّة التی لا یستحقّ ولا واحد منها الدیمومة الشخصیة بذاته ثم قصاری امرها الوصول الی الذی هَبط منه .

فنقول : اولاً ان هذه القشور الکثیفة وان کانت خسیسةً فلیست باشدّ خساسةً من العدم البَحت .

ثم ان اعادة ترتیب الحدوث من الحسیات الی العقلیات ممن له الخلق والامر لیست

۱ـ : قبل من العنایة نوعاً ضعیفاً... د،ط ـ آ،ق ۲ـ فی بعض النسخ: وما یتولد من الاجسام ...

باقل خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالشوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً فى هذا صعوبة ليست فى ذاك اذا لنا شئ عن افق الابداع و ان تناهى فى الكثافة والاظلام والتبرد والجمود فليس بممتنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف.

او لا ترى ان الارض و ان تمكنت فى الهوى والاستثقال (والاستقلال.خ، ل) واشتدت قواها بمبالغ الانزال فانها بتأثير الشمس فيها و اشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادة للاقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها ممتنعة العود الى اللطافة او لقشريتها مستحيلة الصيرورة مادة للب الصورة لما كانت فى جوهرها بالحقيقة قوة منفعلة ولما حصل النقل فيها من القشور الى الحبوب المزروعة ومادة للنبات ومن الاقوات الى نطف الحيوانات منشأ للابناء والنبات و هكذا الى ان ينتهى الى اللباب المحض والعقل الصرف.

الاشراق الرابع

فى تكون النبات والحكمة فيها

لما كان مزاج النبات اقرب الى الاعتدال من مزاج المعادن فتخطى خطوة الى جانب القدس وقد جرت سنة الله تعالى: «ان من قرب اليه شبراً، قربه ذراعاً» فافادله خلعة صورة كمالية يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجماد.

فانظر كيف تمم الجود الواهب الحق نقصان الديمومة الشخصية فى هذا الصنف باعطاء الديمومة النوعية فوفى قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساده بقوة مولدة قاطعة لفضلة من مادته ليكون مبدء لشخص آخر.

ولما لم يحصل كماله الشخصى اول مرة لكون مادته جزء لمادة شخص سابق

رتّب له النامية الموجبة لزيادة في الأقطار على نسبة محفوظ لائقه.

ولما توقّف فعلها على التغذّي جعل لها الغاذية و جعل للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة يأتيها بما يتصرّف فيه و هاضمة محللة للغذاء معدّة اياها لتصرف الغاذية وماسكة تحفظها مدّة لتصرف المتصرف ودافعة لما لايقبل المشابهة.

حكمة عرشيّة

اعلم انّ الحكماء حيث جعلوا المولّدة والمصوّرة وغيرها قوى للنفس الانسانية والنفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الأعضاء ؛ فاستشكل هذا بعض الناس بانّ القول باستناد صور الأعضاء الى المصورة،[1] قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل ايّاها ، و هو ممتنع .

فاجيب عنه تارةً بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض الفلاسفة .

وتارةً بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليّين .

و تارةً بعدم جعل المصوّرة من قوى نفس المولود الحيواني بل من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض .

وتارةً بتصييرها من قوى نفس الأم .

وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني. وهكذا اضطرب كلامهم في انّ الجامع لأجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا؟ وفي انه نفس المولود ام لا؟

١ـ وقد بين المصنف العلامة «اعلى الله مقامه» هذا المبحث في الأسفار على التفصيل التام و قد ذكر جميع الشبهات و اجاب عنها و بسط هذه المسألة في المبدء والمعاد ايضا (ط ك ١٣١٦ هـ ق ص ١٦٦ الى ١٦٩) شرح الهداية ط ١٣١٣ هـ ق ك ص ١٨٥،١٨٤،١٨٣ كتاب الاسفار سفر الرابع علم النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ٢٥، ٢٦، ٢٧

فذهب الامام الرازی الی ان الجامع نفس الابوین ثم انه یبقی ذلك المزاج فی تدبیر نفس الام الی ان یستعد لقبول نفس، ثم انها یصیر بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسایر الاجزاء بطریق ایراد الغذاء .

و نقل عن الشیخ الرئیس لما طالبه بهمنیار بالحجة : علی ان الجامع للعناصر فی بدن الانسان هو الحافظ لها؟ انه قال: کیف ابرهن علی ما لیس .

وبناء هذه الاقوال کلها علی عدم العثور والاطلاع علی کیفیة الحرکات ـ الجوهریة و کیفیة تجدد الصورة علی المادة وتلازمهما و قد مرت الاشارة الی ان المادة باستعدادها علة مصححة لتشخص الصورة والصورة بجوهرها العقلی علة موجبة لمادة غیر الاولی لبقائها و هکذا تسلسلت المواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع فی کل حین غیر الحافظ لان الاول معد محرك حسب تحرکه والثانی موجب ممسك حسب ثباته و بقائه ، وهکذا فی کل صور طبیعیة او نفسیة اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادة التی شأنها الانصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام [۱] .

فالمقوم من الصورة للمادة غیر المتجدد فیها بوجه و عینه بوجه کما نبهناك علیه مرارا . ثم ان العلامة الطوسی بعد ان زیف قول الشارح القدیم للاشارات بـ : أن تصرف نفس المولود فی المادة التی تصرفت فیها نفس الوالد و تفویض التدبیر من قوة او نفس بعد مدة الی اخری مستحیلة ، لان تفویض احد الفاعلین مادة صنعه الی آخر ینوب عنه فی تتمیم فعله انما جاز فی الافاعیل الغیر الطبیعیة بین فاعلین یفعلان بارادة متجددة دون الطبیعیة .

۱ـ والمحقق الشارح لمقاصد کتاب الاشارات والتنبیهات ذکر هذه المسألة علی وجه لا یرد علیه شیء من الایرادات التی ذکرها المصنف العلامة ولکن المحقق حیث لایقول بالحرکة الذاتیة والتحول فی الجواهر لا یمکنه المصیر الی ما حققه «قده»

اجاب[1] عن اصل الاشكال بـ : انّ مايقتضيه القوانين الحكميّة ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوتها المولّدة مادّة مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادّة و تصييرها انسانا بالقوة وهي صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنيّة ثمّ المنى يتزايد كمالاً فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادّة الافعال النباتيّة و هكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منهـا مع جميع ما تقدّم الافـعال الحيوانيّة فيتمّ البدن و يتكمّل الى ان يستعدّ لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق و يبقى مدبّرة الى ان يحمل الاجل[2] .

وقال : فتبين انّ الجامع للاجزاء الغذائيّة الواقعة فى المنيّين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضافة الى ان يتمّ الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

فقـول الشيخ : انّهما واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الاول .

هذا تلخيص ما ذكره و فيه امور صحيحة الا انّه لم يتبيّن عنه ما تحيروا فيه من انّ هذه الافاعيل المترتّبة من الحفظ والتّغذية والتصوير والانماء والاحساس والنّطق اهى كلّها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعدّدة متجدّدة الحـدوث ؟ او هى كلمات فعّالة متعددة متفاضلة فى الكمال ؟ .

فان كان الاوّل فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطّلة عن فعلها الخاص مدّة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح ـ

١ـ فانشئت تفصيل كلام المحقق الطوسى فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثانى فى علم الطبيعة شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٠١ الى ٣٠٤ ٢ـ ويتكامل الى .... ان يحل الاجل

القديم[1] من : تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتّجه تكامل الاستعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بانّ التوجّه الى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال فقوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلين متناقضين فيها .

واما ما ذكر الاطبّاء من : ان الحرارة الغريزيّة موجب الحيوة والموت جميعاً فوجهه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحيوة مادامت الرطوبات زايدة في بدن الحي ضار ما دامت ناقصة ففعلها شيء واحد دائماً و كل واحد من النفع والضر فعلها بالعرض، واما فعل الصورة في مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف : ان الافاعيل الطبيعيّة متوجّهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولايتوجه شيء من الحركات الطبيعيّة نحو شيء مناف لها مضاد بل الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى كما يشهد به الكشف الاتم .

فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ما لوّحنا اليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعة وسلوكها الجوهري الاتصالي حسب ما يقتضيه البراهين[2] .

الاشراق الخامس
في تكوّن الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزاجاً اتم من النبات قبلت من الواهب كمالاً اشرف وهي النفس الحيوانيّة و حد النفس على ما يعم الارضيات هي: «كمال اول لجسم طبيعي

۱ـ الشارح المقدم ....۴وط . في نسخة : فكيف انجز تكامل .....

۲ـ في اكثر النسخ : و هذه النفس ۷ وقويها بعد استيفاء القوى النباتية تنقسم الى ..

آلي ذي حيوة بالقوّة» .

فالكمال جنس يعمّ المحدود و غيره لأنّه عبارة عمّا يتمّ به النوع و هو وان كان من باب المضاف الّا انه يصلح لأن يكون جنساً للمسمى بالنفس، لأنّ الحد ليس لحقيقتها الجوهريّة، بل لمفهوم النفسيّة و هى اضافة خاصّة .

واحترز بالأوّل عن كمالات ثواني كالعلم و غيرها من الأفاعيل واللوازم و بالطبيعي عن الكمال للجسم الصناعي و بالآلي عن صور العناصر والمعادن اذ المراد به اشتمال الجسم على آلات و قوىً نفسانيّة لا على مجرد اجزاء مختلفة و بقيد ذي ـ حيوة بالقوّة يخرج النفوس الفلكيّة على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى والكواكب والأفلاك الجزئيّة كالجوارح والتداوير عنده بمنزلة الآلات و قواها كالفروع للنفس .

واما عند الذاهبين الى انّ لكل كرة من الفلكيات نفساً عليحدة فلا حاجة الى هذا التقييد و لهذا لم يذكره الأكثرون .

و ذكر بعضهم (كأبي البركات) عوض قولهم : «آلي» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعي ذي حيوة بالقوّة» .

و زادوا في الحيوانات الأرضيّة قولهم : «من شأنه ان يحسّ و يحرّك» .

وهذه النفس وقواها[1] بعد استيفاء القوى النباتية ينقسم الى مدركة و محرّكة والمحرّكة اما باعثة على الحركة او فاعلة لها والباعثة هي الشوقيّة المذعنة لمدركات الخيال اوالوهم اوالعقل العملى بتوسطهما فيحمل الادراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانح و لها شعبتان : شهوانيّة باعثة على جلب الضروري

۱ـ وقد ذكر المصنف العلامة «قده» هذا البحث مفصلا في الاسفار الاربعة (مباحث النفس ص۲۴، ۲۵، ۲۶) والمبدء والمعاد ص۱۶۹، ۱۷۰ وشرح الهداية وسائر تصانيفه فليرجع الى شرح الهداية ط گ ۱۳۱۲ ه ق ۱۸۳ الى ۱۸۵

اوالنافع طلباً للذة و غضبيّة حاملة على دفع و هَرَب من الضار طلباً للانتقام و تخدمها قوّة منبثة في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات و ارخائها و تمديدها .

تبصرة

فللحركات الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال او الوهم او مافوقهما . ثمّ القوة الشوقيّة ومابعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى يسمّى بالارادة اوالكراهة .

استنارة عرشيّة[1]

الحركات الطّبيعيّة كالحركات الاختيارية الحيوانية في ان لها مباد مترتّبة بعضها من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس[2] والتدبير و ادناها من عالم الطبيعة والتسخير ، والكلّ بقضاء الله والتقدير وقد تبيّن هذا مما سبق .

والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها انّ في الحيوان ارادة متفنّنة حسب دواعيه و قواه المختلفة لتركّبه من العناصر المتضادّة و ارادة غيره على نظام واحد لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركّباً ذاقوى متعدّدة الا ان للجميع مذهباً واحداً ولا حاجة لها كثيراً الى الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن قصدها.

عناية الهيّة

الحكمة في وجود هذه القوى من لدن الطفها الى اكدرها اما في الحيوان

١ـ في بعض النسخ المصححة : اشارة مشرقية و في بعض: استنارة مشرقية .

٢ـ و بعضها من عالم الامر والتدبير...د،ط

فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي والنوعي و اما في الانسان فهذه المحافظة مع ما يتوسل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقي والكمال الابدي بحسب العلم والعمل.

فالعناية الازلية جعلت في جبلة الحيوانات داعية الجوع والعطش ليدعو نفوسها الى الاكل والشرب ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدايم التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزية الحاصلة فيه من نار الطبيعة وجعلت لنفوسها ايضاً الآلام والاوجاع عند الآفات العارضية لابدانها لتحرض[1] النفوس على حفظ الابدان من الآفات الى اجل معلوم.

حكمة مشرقية

قد ورد في الكتاب الالهي في اهل النشأة الآخرة «لهم رزقهم فيها بكرة[2] و عشياً» و هو رزق خاص في وقت معلوم وهذا لاينافي قوله: «اكلها[3] دائم» كما هو معلوم عند الطبيعيين من ان الانسان اذا اكل الطعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء ولا اكل على الحقيقة و انما هو كالجابي الجامع للمال في خزائنه و هي المعدة فاذا اختزنت مافيها و رفعت يده فحينئذ يتوليها الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال الى حال و تغذي البدن بها في كل نفس ؛ فهو لايزال في غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت الحكمة في ترتيب نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حرك[4] بالطبع الجابي الى تحصيل ما يملأها به ولا يزال الامر هكذا ابداً فهذا صورة الغذاء في كل نفس دنيا و آخرة.

١- : لتحريض النفوس آ،ق ـ ل،ن ٢ـ : سورة مريم ، ١٩، آية ٦٢ لا يسمعون فيها لغواً الا سلاماً
٣ـ: سورة الرعد ١٤، آية ٣٥ تجرى من تحتها الانهار اكلها دائم .....
٤ـ حرك الطبع الجابي، آ،ق ـ اس ـ م،ن

وكذلك اهل النار وصفهم الله بالأكل والشرب على هذا الحد، الا انها دار بلاء فيأكلون و يشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة يأكلون و يشربون عن شهوة و لذة فانهم ما يتناولون الشيء المسمى غذاء الا عن علم بان الزمان الذى كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبره فلا يزال فى لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذى هم عليه .

بخلاف اهل النار فانهم فى حجاب عن هذا فيتألمون دائما ويجوعون ويظمئون فلا لذة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر [1] .

الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى اخرى ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز الملايم عن المنافر والنافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة ويهرب عن الآخر بالغضب «رحمة من الله على عباده» و هى منقسمة الى ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .

اما الظاهرة فهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر والاخيران الطف هذه الحواس [2] كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة والحركة والبصر اشرفهما والكلام فيه طويل .

حكمة عرشية

ومما ذكره الشيخ فى القانون : ان هاتين القوتين لالذة لهما فى محسوسيهما ولا الم . بخلاف البواقى [3] .

۱ـ هذا غير مناف لما يذكره فى اواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيره وخروج جماعة من الفسقة من النار لأنه قد يكون التنعم من وجه والعذاب من وجه آخر .

۲ـ كادتا ان تكون، ںـط ـ خ‌ل

۳ـ فى بعض النسخ وكذلك فى النسخ القانون: ان هاتين الحاستين...ولا لذة فى محسوسهما ....

فعجزت عن دركه شرّاح القانون واعترضوا عليه و طال الكلام بينهم جرحاً و تعديلاً ولم يأتوا عن آخرهم بشيء يطمئن به القلب [١].

وفيما قسّم لنا من الملكوت ان الحيوان بما هو حيوان تتقوّم مادّة حيوته من الكيفيات الملموسة و هذه اولى مرتبة الحيوانية التى لايخلو منها حيوان كما لا يخلو حيوان من قوّة اللمس لأن المدرك من كل شيء والشاعر من كل حيّ قوّة من باب مايدركه و آلة من جنس مايشعر به و يحضر عنده اذ به يخرج من القوّة الى الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بما هو حيوان ولأدنى الحيوانات اولاً و بالذات انّما هما من مدركات قوّة اللمس لأنّها يتقوم بها بدنه .

ثمّ مدركات الذائقة فى الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن ادنى المراتب فيفتقر الى اغذية مخصوصة و الى قوّة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذّى و يزداد به بدنه من المذوقات و تالى الكيفيتين فى الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذّى بها لطايف الأعضاء كالأرواح البخارية .

واما مدركات السامعة والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة قريبة لأنّ بدنه ليس مركباً من الأصوات ولا من الأضواء ولاالالوان ولا شك فى انّ آلات الحسّاسة جسم حيوانى واللذة هى ادراك الملايم والملايم للجسد الحيوانى اما الملموس اوالمذوق اوالمشموم لاالأصوات والأنوار بل هى ملايمة للنّفس التى

١ـ ومن اراد تفصيل ما ذكره الشيخ فى القانون وما اورد عليه فليرجع (كتاب المبدء والمعاد ١٣١٢ هـ ق ص ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦) كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار ١٢٨٢ هـ ق بحث الكيفيات و منها الألم واللذت ص ١٧٦ . وكتاب شرح الهداية الاثيرية ص١٩٣، ١٩٤، ١٩٥ . واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسالة فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس «كتاب الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٣٥٢،٣٥٤» بقوله : ان الحواس منها مالا لذة لفعلها فى محسوساتها ولاالم و منها ما يتلذ (يلتذ) و يتالم بتوسط المحسوسات ..... واشكل عليه الامام فى كتاب المباحث وكذا اعترض عليه الشارح المسيحى و رد عليه العلامة الشيرازى فى شرح كليات القانون واظهر اغلاط الامام الرازى الغير المرضى والشارح المسيحى .

هی من عالم النور کما سیجیء وقس علیها حال الالم .

ومما یؤکد ما ذکرنا ان جنس الحیوان مدة مدیدة فی الموضع المظلم الخالی عن الصوت لایوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن المطعوم ایاما قلائل والشم ضرب من الطعم قد یصیر بدلا منه فی بعض الحیوان احیانا و فی الجن دائما .

الاشراق السابع

فی الاشارة الی المدارک الباطنة

و هی: خمسة لکنها ثلاثة اقسام مدرک و حافظ و متصرف .

والقسم الاول اما مدرک للصور و اما مدرک للمعانی و کذا الثانی [1] اما حافظ للصور و اما حافظ للمعانی .

فمدرک الصور یسمی بالحس المشترک و بنطاسیا ای لوح النفس و هی قوة متعلقة بمقدم التجویف الاول من الدماغ ولولاها ما یمکن لنا الحکم بالمحسوسات المختلفة دفعة کهذا السکر ابیض حلو علی سبیل المشاهدة ولا امکنت مشاهدة النقطة الجوالة بسرعة دایرة والقطرة النازلة خطا مستقیما لان المشاهدة بالبصر لیست الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة وقطرة و حافظها قوة یسمی بالخیال .

والمصورة تعلقها بآخر التجویف المقدم یجتمع عندها مثل المحسوسات و یبقی فیها و ان غابت مؤداها عن الحواس غیبة طویلة [2] فهی خزانة بنطاسیا و سیأتی الحق فیها .

۱ــ فی نسخة «ط» و «آق» و کذا جمیع النسخ التی رأینا : «والقسم الاول اما مدرک للصور و اما مدرک للمعانی و کذا الثانی» و لیس فی هذه النسخ بعد «کذا الثانی» ، اما حافظ للصور و اما حافظ للمعانی ولیس بلازم کما لایخفی . وفی نسخة «ط» : اما مدرک للصورة .

۲ــ لیس فی النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت مرادها عن الحواس «غیبة طویلة» .

وقيل في تغايرهاتين القوتين: ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل غير حافظ فان القبول انفعال والحفظ فعل وهما مقولتان[١] فهاتان متغايرتان.

واما مدرك المعاني والاحكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الادراكية كالشوقية للقوى التحريكية و اخص مواضعه آخر التجويف الاوسط من الدماغ و منه القوة الذاكرة والمسترجعة و هي قوة في آخر تجاويف الدماغ تحفظ مايدركه الوهم او يذعنه نسبتها اليه المصورة الى الحس المشترك و نسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللوح الى عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعاني كذلك او تركيب احد القبيلين بالآخر وله الفعل والادراك، الفعل له، والادراك لمستعملة؛ سميت متخيلة في الحسيات و متفكرة عند استعمال العقل اياها في العقليات و موضعها في التجويف الاوسط عند الدودة.

ولكل من هذه القوى والآلات روح يختص بها و هو جرم حار لطيف حادث عن صفو الاخلاط الاربعة شبيهة في الصفاء واللطافة بالفلك الخالي عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الاضداد.

فهذا في مراتب العود كهو في مراتب البدو ولهذا يحتمل[٢] القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنفوس.

تنبيه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية لتركيب الذكر من فعل قوتين ادراك لاحق و حفظ سابق و كذا المسترجعة لتركب الاسترجاع من ادراك و حفظ و تصرف بالمراجعة الى الخزانة في تفتيش المخزونات فلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

١ـ ليس في النسخ الموجودة عندنا لفظة «فهاتان».

٢ـ وهذا مما يحمل القوى المدركة... «د»ط

ظنّ و انما یهدی الناس الی اختصاص کل قوة بآلة اختلالها عند تطرّق الآفة الی آلتها والدلیل علی تعدّدها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشیخ فیما قال[1] فی الشفا : «یشبه ان یکون القوة الوهمیّة[2] هی بعینها المفکّرة والمتخیّلة والمتذکّرة وهی بعینها الحاکمة فیکون بذاتها حاکمة و بحرکاتها و افعالها متخیّلة و متذکّرة فیکون مفکّرة بما یعمل فی الصّور والمعانی و متذکرة بما ینتهی الیه عملها . انتهی» .

واخطأ من ظنّ من الناظرین فی کلامه[3] انه متردّد فی امر القوی ولم یفهم غرضه ؛ اذ معناه : ان للوهم ریاسة علی هذه القوی و هی : جنوده و خدمه .

حکمة مشرقیّة

و فی المقام سرّ آخر لوّحنا الیه فیما سبق من کیفیّة نسبة کلّ عال الی سافله ، فالنفس و ان کانت ناطقة عقلیّة من عالم آخر اعلی من هذا العالم ، فلها نحو من الاتّحاد بقواها ، وان کانت بدنیّة و ذلك لا ینافی تقدّسها عن المواد بالکلیّة بحسب

۱ـ وان شئت تفصیل هذا البحث فلترجع کتاب الاسفار مباحث النفس ط‌ ک ص ۵۲، ۵۳ . شرح الهدایه ط‌ ک ص۲۰۲ الی ۲۰۴ . المبدء والمعاد ص ۱۷۹ الی ۱۸۱

۲ـ قال فی کتاب القانون ایضا : هل القوة الحافظة والمتذکرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لکن لیس ذلك ممّا یلزم الطبیب .

۳ـ طبیعیات الشفاء الطبعة الحجریة ۱۳۰۵ هـ ق ط ص ۱۹۸ الی ۲۰۰ ، واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذکر هذه العبارة من الشفاء : (الفصل الاول من المقالة الرابعة من الکلام فی النفس طبیعیات الشفاء : ویشبه ان یکون القوة الوهمیة هی بعینها المفکرة والمتخیلة والمتذکرة و هی بعینها الحاکمة فتکون بذاتها حاکمة وبحرکاتها و افعالها متخیلة ومتذکرة) فهذه حکایة الفاظه و ذلك یدل علی اضطرابه فی امر هذه القوی والفاضل الشارح زعم ان الشیخ کان متردداً فی امر القوی والحق ان کلام الشیخ فی هذا المقام تام کما ذکره المحقق الطوسی و مصنف هذا الکتاب ـ آه ش . الجزء الثانی شرح اشارات ط ۱۳۷۸ هـ ق ص ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹

وجودهاالمفارقی الذی هو غیب غیوبها ، فلها تارةٌ تفرّدٌ بذاتها و غناء عما سوی بارئها ، و لها ایضاً نزول الی درجةالقوی والآلات من غیر نقص یلحقها لاجل ذلك بل یزیدها کمالاً .

فمن شبّهها کاتباع جالینوس فما عرّفها و من جرّدها بالکلیّة من غیر تشبیه فنظر الیها بالعین العوراء کالرهبانیین المعطّلین لها عن عالم التدبیر والتحریك فما رعوها حق رعایتها .

والکامل المحقّق من له عین صحیحة لها مجمع النورین فلا یعطّل بصیرته عن ادراك النشأتین فیعرف سرّ العالمین .

حکمةٌ عرشیّةٌ

النفس لیست بجرم ؛ لأنّ الأجرام کلها متساویة فی الجرمیّة ، فلو کانت النفس جرماً لکان کل جرم ذا نفس ولو کانت مزاجاً و علمت : انه من جنس الکیفیات الأربع ؛ لکان صدور افاعیل الحیوة عنها قبل انکسار سَورتها اولی ، اذلیس فیه الا توسّط مقتضیات البسائط و کیف یکون النفس مزاجاً و یحفظ بها المزاج فی المتضادّات المتداعیة للانفکاك و هی التی تجبرها للالتیام .

ثمّ انه یمانعها کثیراً عن التحریك او عن جهته و یتغیر ایضاً عند اللمس الی الضد فالمعدوم کیف ینال شیئاً ولیست بطبیعة جرمیة لما دریت : انها سیّالة والنفس علمت ان ذاتها باقیة التّهمّم الا فی الحیوان الذی لم یکن بقاء ذاته معلوماً[۱] .

۱ـ ومراده من الحیوان الذی لیس بقاء ذاته معلوماً هو الحیوان الذی لم یبلغ درجة تجردالخیالی کالخراطین بناءاً علی ما ذکرناه لا یرد علیه ما اورده علیه بعض الفضلاء کیف و هو دره» قد بسط القول فی اثبات تجردالحیوانات تجرداً برزخیاً لا عقلیاً و انذهب الی اثباته بعض المةالکشف والله اعلم .

حكمة مشرقية

قد الهمني الله بفضله و انعامه برهاناً مشرقياً على تجرّد النفس الحيوانيّة المتخيلة عن المواد و عوارضها بانّها ذات قوّة تدرك الأشباح والصور المثاليّة فانها ليست من ذوات الأوضاع التى قبلت الاشارة الحسيّة اصلاً، فهي ليست في هذا العالم بل في عالم آخر فموضوعها الذي قامت به كذلك اذ كلّ جسم وجسمانيّ فهو من ذوات الأوضاع بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له في الوضع و قبول الاشارة الحسيّة فلو كانت قوّة الخيال حالّةً في مادّة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للاشارة الحسيّة بوجه «ما» وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدّم والملازمة بيّنة.

واما تعيين موضع من مواضع البدن للأدراك الباطني فهو بمجرّد جهة المناسبة والأعداد فان التحريكات البدنيّة مما يهيّئ النفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر [1].

وهمٌ و ازاحة

ولا حد ان يقول: يجوز ان يكون نسبة هذه الصّور الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لا نسبة الحال الى المحلّ كما سبق في مباحث الوجود الذهني.

لكنا ندفعه: بان الجسم و قواه لايفعل الا فيما له وضع بالقياس الى مادّتها والصور التي يدركها القوّة الخياليّة ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبيعيّة و مقوّماتها لا يمكن ان يكون متعلق الوجود بهذه الأجسام كما بيّن؛ كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون مادّياً فآمن بوجود عالم آخر واغتنم و

١ـ فيما ذكره اشارة الى بطلان قول بهمنيار والشيخ في بيان اثبات محل القوى المحركة للحيوان.

سينفعك هذا انشاءالله [١]

حِكمَة مَشرقيّة

النفس من حيث نفسيّتها نار معنويّة من: «نارالله الموقِدة التى تطّلع[٢] على الأفئِدَة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نُفِخ فى الصّورالمستعدة للاشتعال النفسانى تعلقت بها شعلة ملكوتيّة نفسانيّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقّيها الىمقام الرّوح يصير نارها نوراً محضاً لاظلمة فيه ولا احراق معه و عند تنزلها الى مقام الطّبيعة يصير نورها «ناراً [الله المؤصدة] موصدة فى عَمَد مُمَدّدة» [٣] .

حِكمَة مَشرقيّة

النّفخة نفختان : نفخة تطفى النار و: نفخــة اخرى تشعِلها ، فوجودالنفس و بقائها من النفس الرحمانى و هو انبساط الفيض عن مهب رياح الوجود و كذا زوالها و فنائها و تحت هذا سِرّ آخر .

فعلم ان : ماورد فى لسان بعض الأقدمين «انّ النفس نــار» او «شَرَر» او «هَواء» لا يجب ان يحمل على التجوّز فى اللفظ و كذاالحال فيما صدر[٤] عن صاحب

١ـ فىمباحث المعادالجسمانى على طريقةالحقه لاالطريقة التى بنى عليهاالشيخ الاشراق اثبات معاد الجسمانى و حشر الاجساد

٢ـ سورة ١٠٤ آية ٧و٦

٣ـ سورة ١٠٤ آية ٩و٨

٤ـ اعلم انالشيخ طاب ثراه ، نقل الاقوال الواردة فى النفس و زيفها والمصنف اول هذه الاقوال .

شـــريعتنا [1] .

الاشراق الثامن

في تكوّن الانسان و قوى نفسه .

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجــاً قريباً من الاعتدال جداً وسلكت طريقاً الى الكمال اكثر مما سلكه الكاين النباتى والحيوانى جداً و قطعت من القوس العروجى اكثر مما قطعه سايرالنفوس والصور ، اختصّت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لسايرالقوى النباتيّة والحيوانية فان نسبة الكمال الى الكمال كنسبة القابل الى القابل، فاذا بلغت المواد بامزجتها غاية الاستعداد و توسّطت غاية التوسّط الممكن من تضادّ الاطراف ، فاعتدلت و تشبّهت في اعتدال كيفياتها الهادم لقوة التّضاد بالسبع الشّداد[2] الخـــالية عن الاضداد استعدّت لقبول فيض اكمل وجوهر اعلى فقبلت من التأثير ــ الالهى ما قبله الجِرم السماوى والعرش الرّحمانى من قوّة روحانية مدركة للكليات والجزئيات ، متصرّفة في المعانى والصّور .

فهي في الانسان : كمال اول لجسم طبيعى آلىٍ ذى حيـــوة بالقوّة من جهة ما يدرك الامور الكليّة و يفعل الاعمال الفكريّة ، فلها باعتبار مايخصّها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوّتان : علاّمة وعمّالــة فبــالاولى : تــدرك التصورات والتّصديقات و يعتقد الحق والباطل فيما يعقل و يُدرك و يسمى بالعقل النظرى .

و بالثانية يستنبط الصناعات الانسانيّة ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك

---

١ ــ وان شئت تفصيل الاقوال الواردة فى النفس فارجع الى كتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع طـ٨ ص٦٥

٢ ــ هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و افضل الاوصياء المحققين على (ع) قـد نقل اصحاب الحديث (سئل على ع عن العالم العلوى ،فقال: صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد .... وقال عليه السلام فى حق الانسان المستكمل بالعلم والعمل والسالك المكمل بالحكمتين : «واذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد و قد شابهت بها: السبع الشداد ...... الخ . فى نسخة : الهادم ....

و يسمّىٰ بالعقل العملي و هي التي يستعمل الفكر و الرويّة في الأفعال و الصنايع مختارة للخير او ما يظن خيراً و لها الجربزة و البلاهـــة .

والمتوسّط بينهما المسمىٰ «بالحكمة» وهي من الأخلاق لامن العلوم المنقسمة الى الحكمتين العمليّة والنّظرية لأنها و خصوصاً الأخيرة منها كلّما كانت اكثر كانت افضل .

وهذه القوّة خادمة للنظريّة مستخدمة [۱] بها في كثير من الأمور و يكون الرأي ـ الكلي عند النّظري والرأي الجزئي عند العملي المعدّ نحو المعمول .

حكمةٌ مشرقيّة

النفس عند بلوغها الىٰ كمالها العقلي واستغنائها عن الحركات والأفكار يصير قوّتاها واحدة ، فيصير علمها عملاً و عملها علماً ، كما ان العلم والقدرة في المفارقات بالنسبة الىٰ ماتحتها واحد .

تبصرةٌ

انّ للانسان من بين الكائنات خواصٌ ولوازمٌ عجيبة و اخصّ خواصّه تصوّر المعاني المجردة من الموادّ كل التجريد والتوصل الىٰ معرفة المجهولات العقليّة من ـ المعلومات بالفكر والرويّة .

ثمّ ان له تصرّفاً في امور جزئية و تصرفاً في امور كليّة .

والثاني فيه اعتقاد فقط من غير ان تصير سبباً لفعل دون فعل الاّ بضم آراء جزئيّة ، فاذا حصل الرأي الجزئي يتبع حكم القوة المروية قوى اُخرىٰ في افعالها ـ البدنيّة من الحركات الأختياريّة .

---

۱ ــ مستمدة بها كذا وجدنا في بعض النسخ المقروة على الاساتيد .

اولیها الشوقیّة الباعثة و اخیرتها الفاعلة المحرّکة للعضلات بالمباشرة وکل هذه یستمدّ فی‌الابتداء من‌القوّةالمتصرّفة فی‌الکلیات باعطاء القوانین و کبریات القیاس فیما یروی کما یستمدّ من‌التی بعدها فی صغریات القیاس والنتیجةالجزئیّة.

فللنفس فی ذاتها قوّتان : نظریّة و عملیّة کما تقدم تلک للصدق والکذب و هذه للخیر والشرّ و هی للواجب والممکن والممتنع وهذه للجمیل والقبیح والمباح فلهما شدّة و ضعف فی‌الفعلیات و رأی و ظنّ فی‌العقلیات والعقل‌العملی یحتاج فی افعاله کلّها الی‌البدن ههنا الاّ نادراً کاصابةالعین من‌بعض‌النفوس الشریرة .

واماالافعال الخارقة للعادات من‌المتجردین الکاملین فهی فی مقام اخری .

واماالنّظری فله حاجة الیه و الی‌العملی ابتداءً لا دائماً بلی قد یکتفی بذاته ههنا کما فی‌النشأة الآخرة ان کان‌الانسان من صنف[1] الاعالی والمقرّبین . .

واما ان کان من اصحاب‌الیمین فمبدءُ افاعیله وتصوّراته‌العقل‌العملی وبه‌یکون سعادته فی‌الآخرة لما سنبیّن : ان‌الجنّة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و سایرالامثلة الاخرویّة منبعثة من تصوّرات النفس الجزئیّة و شهواتها کما اشیر الیه فی قوله تعالی :

«و لکم فیها[2] ما تدّعون» وقوله: «فیها ما تشتهی‌الانفس[3] و تلذّ الاعین»

وان کان من اهل‌الشّقاوة فالقیاس هکذا فی کون‌العملی منشأ للتعذّب بما یخرجه و یکتسب بیده «من حمیم و تصلیة[4] جحیم» فجوهرالنّفس مستعدّ لان یستکمل ضرباً من‌الاستکمال و یتنوّر بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل‌النظری ولان

۱ـ من صنف‌الا عالی - دهط

۲ـ سورة ۴۱، آیة ۳۲

۳ـ سورة ۴۳، آیة ۷۱

۴ـ سورة ۵۶، آیة ۹۴،۹۵ .

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظلمات بالعقل العملى انشاء الله و لكلٍّ منهما مراتب اربع .

الاشراق التاسع

فى اولى مراتب العقل النظرى .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كلّ صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهيولانى ، اذ لها فى هذه المرتبة وجود عقلىّ بالقوّة كما ان للهيولى الاولى وجود حسىّ بالقوة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهرية الهيولى [1] ضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لأنّها قوّة محضة .

حكمة عرشيّة

ولعلك [2] تقول : هى عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون فى اصل الفطرة قوة محضة ؟ .

فاسمع : ان فطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفِطَر والنشآت و كلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان ، اى جوهر ناطق فله قوة وجود يخصّه و كماليّة بحسبه و لعلمه ايضا قوّة و كمالية فعلمه بذاته و بالأشياء عين وجود ذاته و وجود الأشياء لذاته ، لأنّ وجوده

١ـ وهذا من اقوى الادلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلا تاما بالفعل و منشأ تحولات النفس من مرتبة الطبيعة الى فنائها فى الله و بقائها به هى الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد قرر فى مقره ان الكون والفساد فى الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان فى حواشى هذا الكتاب .

٢ـ : او لعلك تقول .... دهط

وجود عقلي والحاصل للأمر العقلي لا يكون الا امرا عقليا فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة ايضا بالقوة، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته في ابتداء النشأة قوة علم بالذات و بالغير و كلما كانت القوة العاقلة اشد فعلية كانت معقولاتها اشد تحصلا و اقوى وجودا و كلما كانت اضعف تجوهرا كانت هي اضعف واخفى وكما ان النفس مادامت حاسة يكون مدركاتها امورا محسوسة و مادامت متخيله او متوهمة يكون هي متخيلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفعله عن احواله و آثاره، كانت معقولاتها معقولات بالقوة كالصور الخيالية المخزونة من الانسان والحيوان والفلك وغيرها مما لاينفك في وجوده الخارجي عن العوارض المادية في آلة الخيال مع امكان تجردها في اعتبار الذهن و جواز وجودها نحوا عقليا كالصور المفارقة الافلاطونية فكذا القوة العاقله قبل صيرورتها عقلا بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنية بل هي صورتها الحسية و مبدء قواها البدنية ولها استعداد الوجود العقلي بالاتصال بالعقول الفعالة والانفصال عن القوى المنفعلة التي شأنها[1] التحريك القوى والفعل التجددي الانفعالي؛ فحال العاقل والمعقول في جميع الدرجات واحد.

فالنفس مادامت عقلا بالقوة كانت معقولا بالقوة و معقولاتها معقولات بالقوة و اذا صارت بالفعل صارت هي ايضا كلها بالفعل؛ فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوة والاستعداد، ثم من باب التخيل والتوهم كساير الحيوانات في ادراك ذواتها، واكثر النفوس الانسانية لا يتجاوز هذا المقام.

واما العالم بذاته علما عقليا بالفعل فانما يقع في قليل من الآدميين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمي المختص بالحكماء الراسخين.

١ــ شانها التحريك التحركي ..... «ط».

حِكمَةٌ مشرقيّة

فالنفس الانسانيّة فی اول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الكمال الحسی و بداية عالم الرّوحانيّات فی الكمال العقلی .

واليه الاشارة القرآنيّة فی قوله تعالی[1] : «فَضرب بينهم بسور له باب باطِنه فيه الرحمة و ظاهِرُه من قِبَله العذاب» .

فان النفس باب الله الذی امرَ العباد بان يأتوا منها الی بيت الله المحرّم و عرشه الاعظم فقال : «فأتوا البيوت[2] من ابوابها» و بالجملة فهی صورة كل قوة فی هذا العالم ومادّة كلّ صورة فی عالم آخر ، فهی مَجمع بحری الجسمانيات والروحانيات فان نظرت الی ذاتها فی هذا العالم وجدتها مبدء جميع القوی الجسمانية مستخدم ساير الصور الحيوانيّة والنباتية والجمادية فانّها من آثارها و لوازمها فی هذا العالم و اذا نظرت اليها فی العالم العقلی عالم العقلی وجدتها قوة صرفة لاصورة لها عند سكّان عالم الملكوت نسبتها الی ذلك العالم نسبة البَذر الی الثمَرة فان البذر بذر بالفعل ثمرة بالقوة .

الاشراق العاشر

فی العقل بالملكة .

وقد اشرنا الی انّ العقل الهيولانی عالم عقلیّ بالقوّة من شأنه ان يكون فيه ماهيّة كلّ موجود و صورته من غير تعسّر و تأبیّ من قبله او امتناع فان عسر عليه شیء فاما لانه فی نفسه ممتنع الوجود او كان ضعيف الكون شبيها بالعدم كالهيولی

١- سورة ٥٧ ، آية ١٣ .

٢- سورة ٢ ، آية ١٨٥

والحركة والزمان والعدد واللانهاية .

واما لانّه شديدالوجود قوياً فيغلب على المدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيوم تعالى و مجاوريه من الانيات العقلية فان التعلق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفاً عن ادراك القواهر النورية فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق فاذا حصل في القوة العقلية هذا الشئ الذى منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر وهو الشعاع العقلى .

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التى هى معقولات بالقوة و كانت محفوظة فى خزانة المتخيلة هى اوايل المعقولات التى اشترك فيها جميع الناس من الاوليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات و غيرها مثل : الكل اعظم من الجزء والارض ثقيلة" والبحر موجود" والكذب قبيح" .

وهذه الصور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمل و روية فيها وتشوق الى الاستنباطات و تروع [۱۷] الى بعض مالم يكن يعقله اولاً .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لانه كمال اول للعاقلة من حيث هى بالقوة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدى الى كمال ثان لها من حيث كونها بالقوة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل.

الاشراق الحادى عشر

فى العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثانى للعقل المنفعل فهو السعادة الحقيقية التى يصير بها الانسان حيّاً بالفعل حيوة غير محتاج فيها الى مادة و ذلك لصيرورته من جملة

۱۷ــ و نزوع الى بعض ما ..... دنط

الأشياء البريئة عن المواد والامكانات باقياً ابدالآبدين .

واتما يبلغ الى هذه المرتبة بافعال ارادية و يحصل الحدود الوسطى بالعقل بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين [١] والحدود و هذا فعله الارادي في هذا الباب .

واما فيضان النور العقلي فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنور السماوات والأرض وما فيهما من العقول والنفوس والصور والقوى فيكون عند ذلك حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الأوايل على سبيل اللزوم بلااكتساب

فمراتب الانسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة في نفس الكمال و استعداده قريباً كان او بعيداً .

فالأول عقل بالفعل والثاني بالملكة والثالث الهيولانى و انما سمّى بالفعل لأنّ للنفس ان يشاهد المعقولات المكتسبة متى شائت من غير تجشّم وذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد اخرى و تكثر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتصالها به كثرة بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى جناب الله و الاتّصال به فصارت معقولاتها مخزونة في شئ له كالأصل .

الاشراق الثاني عشر

في العقل المستفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتّصال بالمبدء الفعال و سمّى به لاستفادة النفس اياها ممافوقها ، فالانسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته كما انّ العقل الفعال كمال عالم البدؤ و غايته ، فان الغاية

١ــ و خصوصيات البراهين ، ق ١ ، د ، ط

القصوى في ايجاد هذا العالم الكوني و مكوناته الحسية هى خلقة الانسان و غاية خلقه - الانسان مرتبه - العقل المستفادای : مشاهدة المعقولات والاتصال بالملاء الاعلی .

واما خلقة ساير الاكوان من النباتات والحيوانات فلضرورات تعيش الانسان واستخدامه اياها ، و لئلا يهمل فضالة المواد [۱] التى خلق هو من صفوها ، فالعنايه الالهية اقتضت ان لا يفوت حق من الحقوق بل يصيب كل مخلوق من السعادة قدرا به يليق .

الاشراق الثالث عشر

في مراتب القوة العملية .

وهى ايضاً بحسب الاستكمال منحصرة في اربع .

الاولی : تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية والشرايع النبوية .

والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات و الاخلاق الردية - الظلمانية .

والثالثة : تنويرها بالصور العلمية والصفات المرضية .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر على ملاحظة الرب الاول و كبريائه .

و هى نهاية السير الى الله على صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست اقل مما سلكها الانسان فيما قبل ولكن يجب ايثار الاختصار فيما لا يدركه الانسان الا بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان مالا يفهم الا بالنور

۱ـ فضائل المواد التى ..... داط

فان للكاملين بعدالمسافرة الى‌الله ووصولهم ، اسفارا اخرى بعضها فى‌الحق و بعضها من‌الحق لكن بالحق[۲] و قوة نوره كما كان ، قبل ذلك بقوة القوى و انوارالمشاعر وان كانت هى ايضا بهداية الحق و لطفه لمن يشاء و لكن الفرق بين‌الحالين مما لا يخفى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ماقبلها و مابعدها بحسب‌التصور و لنشرع فى اثبات انيتها :

الشاهدالثانى

فى انية‌النفس و احوالها والاشارة الى مافوقها و مابين يديها من امور القيمة . و فيه اشراقات :

الاشراق‌الاول :

فى اثبات القوة العاقلة للانسان .

ان فى‌الانسان قوة روحانية تجرد صورةالماهيةالكلية عن‌المواد وقشورها كما تجرد القوة الغاذية من‌الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها و اكدرها فى‌اربع مراتب من‌الهضم و كل ادراك ونيل فبضرب من‌التجريد الا ان‌الحس تجرد الصورة عن‌المادة بشرط حضورالمادة ، والخيال تجردها عنها و عن بعض غواشيها والوهم يجردها عن‌الكل مع اضافة «ما» الى‌المادة ، والعقل ينالها مطلقة ، فيفعل

۲ــ لان‌الكمل من اهل‌الله بعد رفع‌الحجب‌النورانية والظلمانية والفناء فى‌الحق‌الاول يصير وجودهم وجودا حقانيا والوجودالحقانى يكون سيره و سلوكه سيرا وسلوكا الهيا كما حققناه فى بيان‌الاسفارالعقلية .

العاقلة فى المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة و كل قوة جسمانية لا يفعل شيئاً الا بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورة متخصصة بوضع وجهة وكم فلم يكن مطلقة كلية محمولة على اعداد كثيرة بل محسوسة جزئية فكل قوة تعقل امراً كلياً فهى مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوة مفارقة : يدرك اشياء يمتنع وجودها فى الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه[1] الامور فى النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشىء منها فى الاجسام و لنا ان ندرك ايضاً الحركة والزمان واللانهاية مما استحال ان يكون له صورة فى المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلى و معلوم ان كل ما فى الجسم فهو منقسم .

اشكال و انحلال عرشى

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ؛ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوة لانها كوجود الجسم عبارة عن اتصاله و امتداده فلها اقسام بالقوة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلاً فهى لا محالة مجردة .

بل كل معنى من حيث اخذه منحازاً عن غيره ليس الا واحداً مستحيل القسمة الى شىء و شىء ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوة جسدانية لكان يعرض ان يكون فيها شىء دون شىء .

---

[1] ــ ولوجود مثل هذه الامور فى النفس ــ دءط.

واوردالشيخ السهروردی [۱] على هذا بـ : أنّ وحدة الجسم إن وُجدت فی الأعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق فی كل من اجزائه الوهميّة شیء من الوحدة او كلها اوّلا يتحقّق اصلاً .

ففی الأول يلزم كون الوحدة الخارجيّة ذات جزء وهمی فلا يكون وحدة .

وفی الثانی كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب إمكان تَوهّم القسمة فيه .

وفی الثالث خلوّ الجسم عن الوحدة الجسميّة العينية فليس لها صورة فی العين.

فنقول اولا : انه منقوض بوجودها له فی الوَهم .

وثانياً : ان المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعد القسمة ، انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية اليها على المسامحة والتشبيه .

حجّة اخرى

انّ فی الانسان قوة ذات تجرّد المعقولات عن المادة و عوارضها ، فتجرّدها اما لذاتها او لما اخِذَت منه او من جهة الآخذ .

والأوّل يوجب الاتفاق فما كان شیء منها يقترنه هذه اللواحق فی العين لأن ما بالذات لا يتخلف .

والثانی يكون تناقضاً فبقی الأخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر فی جسم او جسمانی .

۲ـ فی الحكمة الاشراق الطبعة الحجرية ط ۱۳۱٦ هـ ق ص ۱٤۰

الاشراق الثانی
فی أنّ النفس الانسانیّة جوهرٌ قائمٌ بذاته .

إنّ ادراك الشیء لماكان عبارةً عن حصول صورته للمدرك فكلّ مَن أدرك ذاته یجب أن یكون مفارقاً عن المحل لا اذ لـو كان فی محلٍّ لكان صورة ذاته غیر حاصلة لذاته بل لمحلّه لأنّ وجودالحال لا یكون الّا للمحلّ «هذا خلف» .

ثمّ انّا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد، فقد اذلیس نفس وجودنا فهو كادراكنا سایرالأشیاء المدركة من خارج .

بحثٌ فیه تحصیلٌ عرشیٌّ

قیل فما سبب الشك فی جوهریّةالنفس مع حضور ذاتها .

فیجاب فی المشهور : انّ ذلك بناءٌ علی عدم الاطلاع علی مفهوم الجوهریة .

قلنا : فما تقول فی حقّ الواقف علی هذه الاصطلاحات كجالینوس و اصحابه ؟.

فالوجه ان یقال معنی الجوهر الذی یثبتونه جنساً للأنواع الجوهریّة لیس بجزء لوجوداتها كما مرّ بل لماهیاتها الكلیّة واذا علم بالشهود الحضوری وجود شیء من ـ الجواهر امكن الشك فی كون هذاالمفهوم أهو داخل فی ماهیّته او خارج وكون الذاتی بیّن الثبوت مقتضاه لیس الّا عدم التردّد فی ثبوت مفهومها لمفهوم ماهیة الذات وحدها لالوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسوالله [1] فانسیهم» توقّفوا فی جوهریة النفس مع عدم غیبتهم عن انفسهم لأنّ مفهوم الجوهر صورة ذهنیّة و كل صـورة ذهنیة یحتمل ـ

١ـ سورة ٥٩، آیة ١٩

الشركة بين كثيرين و وجود كلّ نفس هو ما يشير اليه كل احد بـ: «انا» فما يشار اليه بـ: أنا غير مايشار اليه بهو، فى الوجود فيمكن شهود الأول مع الذهول عن الآخر.

حجّة أخرى

انت لاتغيب عن ذاتك فى جميع اوقاتك حتى فى حالتى النّوم والسكر وتغيب احيانا عن اعضائك كلاً او كل واحد فى وقت فانت وراء الجميع.

حجّة أخرى[1]

لو فرضتك فى اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن فى هواء طلق منفرج الاعضاء غير متلاشيها و لم تكن مستعمل الحسّ فى شىء اصلاً وجدتك فاقدا لكل شىء الا ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض،

و اورد عليه لعلى ادركت بهذا الفرض فبفعلى ادركت فهو وسط و ردّ بانّه ترك فعل والأولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كلّ فعل ليكون كاشفاً عن وجود شىء قبله لا بسببه.

حجّة أخرى

بدنك و اعضائك دائم الذوبان والسيلان بعكوف الحرارة الغريزيّة[2] على التحليل

۱ـ واعلم ان هذا البرهان مما ذكره الشيخ فى الشفاء «الطبعة الحجرية ۱۳۰۵ هـ ق مبحث النفس ص۲۶۳» و الاشارات طبع الجديد الجزء الثانى ط ۱۳۷۸ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ۲۹۲. والشيخ طاب رمسه استدل على تجرد النفس بهذا البرهان بقوله: «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحا بل و على بعض احوالك .... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل .... بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها .....».

۲ـ : لعكوف الحرارة الغريزية .... «ط».

والتنقيص و كذا غيرها من الأسباب كالأمراض الحارة والمسهلات و ذاتك منذ اول الصبى باقية ، فانت انت لا بدنك .

حكمة عرشية

قالوا : «هذا منقوض بساير الحيوان ، فان الفرس تحلل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة في جرم بخاري متحلل دائماً او في عضو متغذ متحلل لكان كل عام بل كل اسبوع فرساً جديداً، والحدس حاكم ببطلانه فللحيوان نفس كمالنا» .

والشيخ و تلامذته [1] وغيرهم من الحكماء تارة انكروا بقاء الذات فيما سوى الانسان و تارة اثبتوا للجميع نفساً عقلانية و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان و غيره في ذلك .

وانت بعد تذكرك ما اسلفناه ستذعن ان للحيوانات شركة في نفس متخيلة مجردة من عالم الحس لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه الاشتراك لساير الحيوان ممّا له قوة باطنية تشعر بذاتها .

وبعضها مما يقتضي تجرد النفس عن الكونين فهى مختصة بالانسان العارف و متعلم ان اصناف الناس ليسوا فى درجة واحدة من المواطن [2] .

١ـ مثل بهمنيار و زيله فانهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب من ايراداتهم بما لايغنى من الحق شيئا لان الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى درك تجرد البرزخي لتفصيل ادلة التى اقيمت على تجرد النفوس الانسانية والحجج التى تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة فى الاسفار والمبدء والمعاد (اسفار ، طبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ٧٢)

٢ـ لان افراد الانسان و ان كانوا فى ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال يصير كل فرد نوعاً مستقلا لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

الاشراق الثالث
فی کون محل الحکمة قوة مجردة

ان کل صفة او صورة حصلت فی الجسم بسبب فاذا زالت عنه و بقی فارغاً عنها یحتاج فی استحصالها الی استیناف سبب او سببیة من غیر ان یکون مکتفیاً بذاته اذ لیس هذا من شأن الجسم ومن شأن النفس فی الصور العقلیة ان قد یصیر بعد استحصالها من معلم او فکر مکتفیة بذاته فی استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان یکون جرمیة فهی روحانیة.

وایضاً : ان کل جوهر مادی لا یمکن ان یتزاحم علیها صور کثیرة فوق واحدة، والعلوم کلها لا یجتمع فی دفتر واحد، واما النفس فهی لوح یجتمع فیه علوم شتی و صنایع تتری و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتذعن انها دفتر روحانی ولوح ملکوتی لا یتراکم فیه الصور کما یتراکم فی الهیولی الجسمانیة و ربما تزول عنها هذه الاسباب المؤدیة الی کمالها لا قبالها الی شیء من الامور العاجلیة عند مرض او شغل قلب او هم او غم یعرض لها الا انه لا تزول عنها بهذه الامور صورها الکمالیة المستحفظة فی ذاتها علی الاطلاق او فی خزانتها لانها روحانیة السنخ متعلقة الوجود بجوهر قدسی تحتزن فیه صورها الکمالیة المستحفظة بنوع قوة قریبة من الفعل ، والعایق لها عن مشاهدة کمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل؛ لیس امراً داخلیاً کما فی الجواهر والمعانی التی لم یخرج من القوة الی الفعل بل عایقها عن الوصول الی حاق ما لها من السعادة حجاب خارجی احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن و عادتها فی الانجذاب الیه بحسب فطرتها الاولی دون الثانیة فاذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلی و وقع نظرها علی ذاتها وجدتها مستکملة بالمعقولات مشاهدة ایاها متصلة بها و بالجملة اذا زال عنها العایق عادت الی کمالها

بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان‌كان بعد فی هذاالعالم.

واماالجسم و قواه فلا یمکن له مثل ذلك الا تـری : ان‌الحواس لا یمکن ان یستحفظ فی ذاتها صورة و یقبل اخری ولاالمعاودة الیـها بعدالغیـبة بنوع فعل استکفاء بذاتها و بمقوم ذاتها بل بمثل ماینشأ منه ابتداء .

الاشراق الـرابع

فی اقناعیات یفیدالطمأنینة فی ان‌النفس من عالم آخر .

اعلم ان براهین تجردالنفس کثیرة قـد ذکرنا طرفاً منها فی‌المبـدء والمعاد[1] فلیطلب من هناك .

والاولی للسالك ان یهاجر اغراض‌الطبیعة وتلطف سره عن‌شواغل هذاالادنی لیشاهد[2] ذاته‌المجردة عن‌الاحیاز والامکنة ویتحقق لـدیه انه لولااشتـغال النفس بتدبیر قواها الطبیعیة وانفعالها عنه[3] لکان لها اقتـدار علی انشاءالاجرام‌العظیمة ـ المقدار الکثیرة العدد فضلاً عن‌التصرف فیها بالتدبیر کما وقع لاصحاب‌الریاضات وقد جربوا من انفسهم اموراً عظیمة وهم بعد فی هذه‌النشأة فما ظنك بنفوس‌کریمة الهیئة عاشقة لانوار کبریائه و انت مع شواغلك اذا فکـرت فی آلاءالله او سمعت انه یشیر الی‌الامور الالهیة و احوال‌الماب ، انظر کیف یقشعـر جلدك و تقف شعرك و یهون علیك حینئذ رفض‌البدن‌و قواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف فی

۱ـ قال «قده» فی‌المبدء والمعاد بعد بیان‌الدلائل التی اقیمت علی تجردالنفس مع زیادة تحقیق وتنبیه فی اقناعیات و استبصارات . واعلم ان براهین تجردالنفس کثیرة مذکورة فی کتب‌الحکماء و قد ذکرنا طرفاً منها ومن اراد زیادة فلیطلب من هناك (الـمبدءوالمعاد ص ۲۱۷، ۲۱۸) . والاسفارالاربعة مبحث‌النفس ط۱۲۸۲ هـ ق ص ۶۰، ۷۰ .

۲ـ لمشاهدة ذاته‌المجردة ... «د»ط

۳ـ وانفعالها عنها ، «د»ط

قلبك من الجنبة العالية وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جانب الباطن على عكس ما ينفعل الداخل عن الخارج .

طريق آخر

النفس والبدن يتعاكسان في القوة والضعف والكمال والنقص فبعد الاربعين كملت النفس و كلت الآلة وقد علمت من طريقتنا ان عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الى الانتشاء بنشأة ثانية ، فكلال البدن منشأة فعلية النفس و تفردها بذاتها .

واما الخراقة عند الهرم بسبب قلة الحرارة وفرط الضعف في الآلة فليست بقادحة فيما ذكر لان حاجة النفس الى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقل بل نقول : لو كان التعقل بآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة و كلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كليا فليس التعقل بآلة .

فهذا في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم ولو استثنى فيه عين التالي لا ينتج شيئا .

طريق آخر

لو كانت النفس قوة في آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحال الا لمحله ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلل الآلة بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين آلته والآلي لا يدرك الا لماله نسبة وضعية وليس نفس الادراك كذا .

وايضا لو كانت منطبعة في جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفت صورة

هويّته او دائمة الغفلة عنه ان لم يـنفك والا لحصلت في مادّة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمى التالى ممتنع فكذاالمقدّم .

الاشراق الخامس
فى شواهد سمعيّة .

انالذين لم يرتقوا بانظارهم الىالمعقولات الصرفة والبراهين الدائمة واكتفوا بالعلوم الجزئيّة والمنقولاتالسمعيّة لايصدّقون بالأشياء الا بمباشرة الحس او التأدّى الىالمحسوس فنحن ذاكروا طريقهم فى هذهالمسئلة اما منالآيات فكثيرة منها قوله تعالى فى حق آدم و اولاده : «و نفخت فيه من[1] روحى» و فى حق عيسى عليهالسلام : « و كلمة القيها الى مريم و روح[2] منه» وهذهالأضافة يؤذّن على شرف النفس وكونها عريّة عن عالمالأجرام و قوله : «ثم انشأناها خلقاً آخر فتبارك الله[3] احسنالخالقين» و قوله : «سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت[4] الارض و من انفسهم ومما لا يعلمون» و قوله: «اليه يصعدالكلم الطيّب والعمل[5] الصالح يرفعه» وقوله : «لقد خلقناالأنسانفي[6] احسن تقويم» وقوله: «ياايّتهاالنفس المطمئنّة ارجعى الى ربك راضية مرضية[7] » والرجوع يدل علىالسابقة .

واما منالأحاديث فمثل قوله صلىالله عليه و آله : «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و قوله : «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه» و قوله : «من رآنى فقد رأى الحق» و قوله : «اناالنذير العريان» وقوله : ابيت عند ربى يطعمنى و يسقينى» .

١ـ سورة ٣٨ ، آية ٧٢
٢ـ سورة ٤ ، آية ١٦٩
٣ـ سورة ٢٣، آية ١٤
٤ـ سورة ٣٦ ، آية ٣٦
٥ـ سورة ٣٥، آية ١١
٦ـ سورة ٩٥ ، آية ٤
٧ـ سورة ٨٩ ، آية ٢٩

فهذه‌الأخبار مما يؤذن بشرف‌النفس وقربها من‌الباري اذاكملت .

وقال روح‌الله المسيح بالنورالشارق من سرادق‌الملكوت : «لايصعد الى السماء الا من نزل منها» و قوله : «لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين »

واما كلمات الأوايل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاطاليس فى اثولوجيا[۱] «انى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً وصرت كانّى (فصرت. خ‌ل) جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلاً فى ذاتى‌خارجاً من سايرالأشياء فارى فى ذاتى من البهاء والحسن مـا ابقى له متعجبًا بهتاًفاعلم انى جزء من اجزاء العالم‌الشريف الألهى ذوحيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتى من ذلك‌العالم الى‌العالم‌الالهية فصرت كانّى موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلى كله» فى كلام طـويل .

وقال ايضاً : «من حرص[۲] على ذلك وارتقى الى‌العالم الأعلى جوزى هناك احسن‌الجزاء اضطراراً فلا ينبغى لأحد ان يفتر عن‌الطلب والحرص والأهتمام فى الأرتفاع الى ذلك العالم وان تعب و نصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابداً» ومما يدل على مذهبه فى تجردالنفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تكلم بـه حين حضرته الوفاة وما احتج به على[۳] فضل الفلسفة «وان الـفيلـوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذه‌الرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انباذ قلس «اينباذوقلس»: ان‌النفس انما كانت فى‌المكان العالى الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم فراراً من سخط‌الله فلما انحدرت صارت غياثاً للأنفس‌التى قداختلطت عقولها وكان دعى الناس باعلى صوته و امرهم ان يرفضوا

۱ـ اثولوجيا المطبوع فى حواشى‌القبسات ۱۳۱۲ هـ‍ق الـميرالاول ص ۱۷۱،۱۷۲

۲ـ اثولوجيا المطبوع فى حواشى‌القبسات الميرالاول ص ۱۷۳، ۱۷۴

۳ـ من فضل‌الفلسفة

هذاالعالم ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف و امرهم ان يستغفروالله عزّ وجلّ لينالوا الغبطة العليا .

وواقق هذاالفيلسوف اغاثاذيمون [1] في دعائه‌الناس غير انه تكلّم بالامثال والرموز» .

واما فيثاغورس صاحب‌العدد فكلامه‌في رسالته‌المعروفة بالوصاياالذهبيّة ناصّ على هذا الرأى و هي ايضاً موجودة عندنا .

وفي آخر وصيّته لديوجانس قوله : «فانّك اذا فارقت هذاالبدن عند ذلك حتى يصير متخلّى في‌الجوّ يكون حينئذ سايحاً غير عايد الى‌الانسيّة ولا قابلاً للموت»

واما افلاطون الشريف الالهى فروى عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في [2] صفة‌النفس حيث وضعها باوضاع كثيرة صرنا بها كانّا نشاهدها عياناً غير انّه اختلف صفاته في‌النفس لانّه لم يستعمل الحسّ في صفات‌النفس ولا رفضه في جميع المواضع و ذمّ و ازدرى باتّصالها بالجسد فقال : انّ‌النفس انما هي في‌البدن كانّها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها ثم قال : انّ‌البدن للنفس انما هو كالمغار .

وقد وافقه على ذلك انباذقلس ، غير انه يسمى [3] البدن «الصدى» وانما عنى بـ : «الصدى» هذاالعالم باسره [4] .

ويؤيّده مافي‌الكتاب الالهى «بل ران على [5] قلوبهم فطبع على [6] قلوبهم»

١ــ اغاثاذيمون هو شيث النبي ولد آدم عليهماالسلام

٢ــ اثولوجيا «معرفةالربوبية» قبسات ١٢١٢ هـ ق .

٣ــ : سمي‌البدن .... «د»ط

٤ــ لانه ظل عالم‌السماء والعقول بل ظل عالم‌الربوبى والحق هوالاصل والعالم فرعه والوجودالاصل هوالحق‌والعالم ثانية مايراه الاحول .

هرچيز كه غير حق بيايد نظرت | نقش دومين چشم احول باشد

هر صدا كو اصل هر بانگ و نداست | خود صدا آنست ، ديگرها ، صداست

٥ــ سورة ٨٢ ، آية ١٤ — ٦ــ سورة ٦٣ ، آية ٣

ثمّ قال : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هـذاالعالم والترقى الى عالمهاالعقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى «فاذن» ان علة هبوط النّفس الى هذاالعالم انّماهو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمهاالاول .

وقال فى بعض كتبه : انّ علّة هبوط النفس الى هذاالعالم امورٌ شتّى وذلك انّ منها ما يهبط لخطيئة اخطأها ومنها ما يهبط لعلّة اخرى غير انّه اختصرقوله: بانّ ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الاجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى «طيماوس» ثم ذكر هذاالعالم [۱] ومدحه فقال : انّه جوهرٌ شريف سعيد . وان النفس انما صارت فى هذاالعالم من فعل البارى الخير ليكون العالم حيّاً ذاعقل لانّه لم يكن من الواجب اذا كان هذاالعالم متقناً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكناً ان يكون للعالم عقلٌ وليست له نفس فلهذه العلّة ارسل البارى النفس الى هذاالعالم و اسكنها فيه ، ثمّ ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا ليكون هذاالعالم تامّاً كاملاً و لئلاّ يكون دون العالم العقلى فى ـ التمام والكمال لانّه كان ينبغي ان يكون فى هذاالعالم الحسى من اجناس الحيوان مافى العالم العقلى .

وامّا اقاويل العرفاء ومتألّهة هذه الامّة الناجيـة فقال ابويـزيد البسطامى : «طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها» اى ذاته فوق عالم الطّبيـعة و عالم المثال فيكون من المفارقات العقليّة .

وقال ايضاً : «انسلخت من جلدى فرأيت من انا ؟» فسمّى الهيكل قشراً وجلداً

۱ــ واعلم ان جميع هذه الاقوال التى ذكرها المصنف فى هذا الكتاب مذكورة فى الميمر الاول من كتاب اثولوجيا للشيخ الاعظم اليونانى «رض» .

وهذا تصريح بانّ النفس التى هى اللبّ غير الجسد .

وقال الحلاّج : «حب الواحد افراده»

وقيل: «الصوفى مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذى مكان لا يكون ذا مكان فيكون مجرداً وقيل الصوفى : «كاين ؒ باين ؒ بلا أين» اى موجود مفارق عن المادّة الى غير ذلك مما لا يطول الكلام بذكره .

ولا تستحقرن يا حبيبى خطابات المتألّهين . فانّها فى افادة اليقين ليست بأقلّ من حجج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان مُعِدٌ والواهب غيره، فلا يستبعد ان يكفى لطالب الحقّ بالشوق خطابات اقناعيّة ، لأنّ يهب له المبدء الفياض علماً يقيناً.

الاشراق السادس

في حدوث النفوس الانسانيّة .

اعلم انّ نفس الانسان[1] جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء اذا استكملت و خرجت من القوّة الى الفعل .

والبرهان عليه : انّ كل مجرد عن المادّة لا يلحقها عارض قريب لامرٍ من ان جهة القوّة والاستعداد راجعة الى امر هو بذاته قوّة صرفة ويتحصل بالصور المقومة له وما هو الا الهيولى[1] الجرمانيّة فيلزم من فرض تجرّد النفس عن المادّة اقترانها بها هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فاذن يكون حادثة .

وهذا البرهان غير مبنىّ على[1] انّ النفوس الانسانيّة متحدة النوع فيكون اولى[2] مما قيل : انّها لو كانت موجودة قبل الابدان لم يكن متكثّرة ولا واحدة اما الاوّل فلأنّ الامتياز فيما له حدّ نوعى اما بالموادّ او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

١ـ ولا يخفى ان اهل العرفان قائلون بحدوث النفس على انها جسمانية الحدوث ولكن لم يبينوا هذه المسألة كما بينها و حررها المصنف العلامة .

٢ـ وهذا البرهان غير مبتن على...... م‌ل

والعلل منحصرة في هذه والنفوس صورتها ذاتها لاتحادها في النوع وفاعلها امر واحد وغايتها الاتصال به والتشبه له فيكون تكثرها اما بالمادة أو بما هو في حكمها كالابدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واما الثاني فلان قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها والنفس ليست كذلك .

شك و تحقيق

ولك ان تقول هذا [۱] انما يلزمك في النفوس بعد مفارقتها عن الابدان فما الفارق؟

فنقول : المميز فيها عند القوم هي الهيئات المكتسبة في الابدان و عندنا بانحاء الوجودات لان تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله وقد علمت: ان النفوس والصور التي هي مبادى الفصول للاجسام ليست الا انحاء من وجود المواد وما هي كالمواد ولها امور سابقة هي مخصصات المادة و معدات وجود ما يلحقها و لها امور لاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعينة بانفسها .

فقد علم ان المادة المشتركة او الماهية النوعية يفتقر في تخصصها وتميزها بوجود دون وجود الى لواحق ومميزات سابقة و كذا في تخصصها بتلك السابقة الى سابقة اخرى و اما اذا وجد فرد من ماهية فانعدام المعد المخصص لا يقدح في بقائه اذا لم يكن له ضد .

فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجردها عن المواد فهي كساير المفارقات ـ الصورية لا ضد لها اذ لا قابل لها فيبقى ببقاء مبدئها و معادها و لو لم يكن فيها من المميزات الا شعور كل منها بهويتها لكفى فضلاً عن الصفات والملكات والانوار

۱ـ هذا مما يلزمك ، آ،ق ـ د،ط ـ خ،ل ـ ل،م

الفايضة عليها من المبادی .

طريقة اخری

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً محضاً فيمتنع سنوح حالة تلجأها الی مفارقة عالم القدس والابتلاء بهذه الآفات البدنيّة .

واما نفسانيّة الجوهر فيكون معطّلة فی الآزال لاستحالة النقل ولا معطّل فی الوجود .

حكمة مشرقيّة

يجب عليك ان تعلم : ان النفس التی هی صورة الانسان جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء ، اذ قد مرّ ان العقل المنفعل آخر المعانی الجسمانيّة و اول المعانی ـ الروحانية فالانسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركّب بجسمه ، طبيعة جسمه اصفی الطبايع الارضيّة ونفسه اولی مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصوّر بصورة الملكيّة ، فمتی عدلت عما هو بها اليق فهی به احق من الارتقاء الی منازل العوالی فيخرج من صورة الانسانيّة و يفوتها صورة الملكيّة، فتكتسب باعمالها اما صورة شيطانيّة او سبعية او بهيميّة فتبقيت فی سعير النيران غير مرتقية الی درجات الجنان .

فالنفوس الانسانيّة بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هوالانسان ثمّ اذا خرجت من القوّة الانسانيّة والعقل الهيولانی الی الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسّباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف[1] والغرض من هذا الكلام ان يعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد البدن اختلافات جنسيّة و نوعيّة و شخصيّة .

۱ـ زيادة كشف لهذا .... دنظ ـ آ،ق

الاشراق السابع
في انّها لا تموت

اماالنفوس التى صارت عقولها الهيولانيّة عقلاً بالفعل فلا شبهة فى بقائها بعد البدن ، لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمّالها بحسب الذات من التحقّق بكمالها العقلى و وجودها النوري و لأن فساد كل فاسد امابورود ضدّه عليه ولاضد للجوهر العقلى واما بزوال احد من اسبابه الأربعة الفاعل والغاية والمادّة والصورة و ذلك ايضاً غير متصوَّر فى حقه اذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هماالأول جلّ ذكره و يمتنع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقية ببقاء قيّومه تعالى فاستحال عدم الجوهر العقلى .

واماالتى لم يخرج بعد من القوة الى الفعل، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالاسكندر الأفروديسى الى انّها تهلك بهلاك البدن لأن دلايل تجرّدالنفس و خصوصاً التى تبتنى على تصورالمعقولات انّما ينتهض فى المعقولات بالفعل والمجرّدات بالفعل لاالتى من شأنهاالتجريد وليس لكلّ احد ان يدرك معقولاً من جهة عقليّته من غير ان يشوب بالخيال والحس و ظنى ان مثل هذاالانسان ليس باكثرى الوجود .

والشيخ خالف هذاالرأى فى اكثر تصانيفه محتجّاً بانّالانسان لا يخلو عن ادراك بعض الأوّليات كالواحد نصف الاثنين والكلّ اعظم من الجزء ، فيكون بها حيوته العقليّة وله سعادة ضعيفة و كأنّه استشعر بوهن هذاالقول فرجع عنه اذ قال فى رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتّصال ابى الحسن العامرى به مجيباً عن السّؤال بانّه :

هل يجوز ان ينفرد هذهالقوّة بعد انتفاض القالب بنفسها او هي متلاشية ؟

بقوله : اما مادامت هي بحال لا يمكن ان يبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يخصّها لكان بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحكمي لا يسوق الشيء الى العبث [1] .

حكمة مشرقية

انّ بناء هذاالكلام و نظايره على انحصار نشآت الانسان في النشآت الحسية والنشأة العقليّة ، و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة اخرويّة غير النشأة العقلية ، اضطروا الى هذه الاقوال ، فتارةً قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارةً بتناسخ الارواح السافلة والمتوسّطة امّا السافلة فالى الاكوان العنصريّة من انسان آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هو المسخ والنسخ والفسخ والرسخ [2] .

واما المتوسّطة فالى عالم الافلاك وتارةً بصيرورة بعض الاجرام العالية موضوعاً لتخيّلات نفوس الصلحاء والزهّاد من غير ان يصير متصرفة فيه ، و بعض الاجرام الدخانية للنفوس الشقيّة .

ونحن قد اقمنا البرهان على انّ العوالم ثلاثة، والمشاعر الادراكيّة منحصرة في ثلاثة الحسّ والتخيّل والتعقّل و لكلّ منها عالم .

واما الوهم فهو مدرك المعاني مضافةً الى المواد فليس يختصّ به نشأة بل وجوده وجود عقل كاذب كما انّ الشيطان ملك بالعرض .

فالله تعالى خلق الوجود نشآت ثلاث و عوالم ثلاث دنيا و برزخ متوسّط و

۱ـ واعلم ان الشيخ بناءاً على القواعد المسلمة عنده يقول : بفساد القوى و بوار البدن و اضمحلال الهيكل الحيوانات بعد الموت منشأ هذا الاعتقاد عدم الايمان بتجرد النفوس الحيوانية والنفوس الانسانية التي لم تبلغ درجة ادراك المعقولات والصور الكليات و نحن قد اثبتنا تجرد نفوس الحيوانية و تجرد القوى المدركة للاشباح والاجسام تجرداً برزخياً و قد ذكرنا تحقيق القول في الرسالة التي وضعناه في اثبات تجرد الخيال وبيان عالم المثال .

۲ـ : وهي المسخ والنسخ .....

آخرة فالجسم و عوارضه من‌الدنيا و ادراكها بالحس الظاهر والنفس و عوارضها من‌ـ البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من‌الآخرة و هى عالم‌الأمر و ادراكها بالعقل القدسى .

ذكرٌ فيه حكمةٌ عرشيّة

نقل محمدبن عبدالكريم الشهرستانى فى كتاب‌الملل والنّحل عن‌الاسكندر ، انّه قال فى كتابه فى‌النفس : ان‌النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فانه مشترك بينهما و اومى الى انّه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّة اصلاً حتى‌القوة العقليّة [1] .

و خالف استاده ارسطاطاليس فانّه قال : «الذى يبقى مع‌النفس من جميع مالها من‌القوى ، القوّة العقليّة فقط اذلاقوة لها دون ذلك فيحس و تلتذ بها .

والمتأخّرون يثبتون بقائها على هيئآت اخلاقيّة استفادتها بمشاركة البدن فيستعد بها لقبول هيئآت ملكيّة فى ذلك‌العالم . انتهى [2] .

واقول : التوفيق بين‌القولين : ان‌الاسكندر اراد بعدم بقاء القوّة العاقلة عدمها عند عدم خروجها من‌القوة الى‌الفعل و اراد ارسطاطاليس ببقائها بقائها عند صيرورتها عقلاً بالفعل ، فلا تناقض بينهما و اما قول هذاالفيلسوف : لا قوّة لها دون ذلك فيحس و تلتذ بها ، فمبناه على امتناع مفارقة القوّة الحيوانيّة المدركة للمحسوسات الباطنة عن هذاالعالم و قد مرّ البرهان على بقاء قوة حيوانيّة مدركة للجزئيات بعدالبدن فالنشأة المتوسطة بين‌نشأة العقليات و نشأة الحسيات هى معاد ـ

١ـ ظاهر بعض‌الاخبار و نص بعض‌الآثار بقاء النفوس‌الاطفال و حشر نفوس‌الحيوانية فى الآخرة و يوم‌ـ المعاد ولكن فرق بين حشرالانسان و حشرالحيوانات وفى‌بعض‌النسخ نقل محمدبن عبدالكريم‌الشارستانى ، الشارستانى

٢ـ فى بعض‌النسخ : استفادتها من‌مشاركة‌البدن....

النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللحمية فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجردة التعلق بالأبدان المعلقة فيبقى بحيوانيتها في دار الجزاء مثابة او معاقبة[1].

واليها الاشارة في قوله تعالى: «وَ اِنَّ الدارَ الآخرةَ لهي الحَيَوانُ لو كانوا يعلَمُون».

الاشراق الثامن
في انّ لكلّ انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانيّة و اُخرىٰ حيوانية و اُخرىٰ نباتيّة.
والجمهور على ان النفس فينا واحدة هي الناطقة فقط ولها قوىً و مشاعر.
فانّ لك ان تقول: احسَستُ، فغضبت، وادركت فحرّكت، فمبدءُ الكلّ انت و انت نفس شاعرة فكلّ القوىٰ من لوازم هذه.

حكمةٌ عرشيّةٌ

ان النفس الانسانيّة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدةٌ جمعية هي ظلّ للوحدة

۱ــ في النسخة «اط» ونسخة التي كتبت في حيوة المصنف «قده» راينا حاشية منه «ره» و يظهر من لفظ: دام ظله انه كتب في دولة حيوته اعلى الله قدره في النشئات الالهية لا بأس بذكرها في هذا المقام و هي هذه «ومما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم في اثولوجيا: فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فهي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتي لم يتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الىٰ تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التي قد اتصلت بالبدن وصارت كانها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن و شهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقى عنها كل وسخ و دنس علق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير تهلك اوتبيد كما ظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات لانها حقة لاتدثر ولاتهلك كما قلنا مراراً ...... انتهى كلامه» منه دام ظله.

الالهيّة فهى بذاتها عاقلة[۱] و متخيّلة وحساسة و منمية و محرّكة و طبيعة سارية فى‌الجسم كما قال الفيلسوف : من انّها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانيّة و نطقيّة[۲] فالنفس تنزل الى درجةالحواس عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلةالحواس فيصير عندالابصار عين باصرة و عندالسّماع اذن واعية ، فكذا فى‌البواقى حتى[۳] اللمسيّة والقوى التى تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرة اياه متحدة به على نحو ما يعلمه‌الراسخون و من لم يبلغ الى مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان‌الامر كذلك لكانت‌النفس متجزّية و لكان العقل الفعال منقسماً حسب تعددالنفوس العاقلة او يكون كل من هذه‌النفوس يعلم‌ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه‌الاوهام عن وجه‌الحق بحمدالله وما احسن ماقيل فى‌التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذوكوّة عنها بالشعاع و احرّبه وبالتسخين و احرّبهما و بالاشتعال لكبريتيّة فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره فى‌النبات والحيوان والانسان فكما انّ‌النّور الشّديد يشتمل على مراتب‌الانوار التى دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركّب على بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك‌الوجودالقوى جامع لما فى‌الوجودات الضّعيفة من‌المراتب فيترتّب عليه مع بساطته جميع مايترتّب على كل ما هو دونه من‌الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزدادالآثار باشتدادالقوّة و فضيلة الوجود .

تذكرة

النفس الآدميّة مادام كون‌الجنين فى‌الرّحم درجتها درجة النّفوس النباتية

۱- فهى بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة...«د»ط .

۲- وقد ذكرنا كلام‌الفيلسوف على ما ذكره «قده»

۳- فيصير عندالابصار عيناً باصرة واذناً واعية......حتى‌اللمس ... د»ط

على مراتبها و كذلك هى تخطّى درجة الطبيعة الجمادية *

فالجنين نبات بالفعل و حيوان بالقوة اذ لا حسّ له ولا حركة ارادية و بهذه القوة ممتاز[1] عن ساير النباتات و اذا خرج الطفل من جوف امه صارت فى درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصورى ثم يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر والروية فان كان فيها استعداد الارتقاء الى حد النفس القدسية والعقل بالفعل فبلغت اليه عند حدود الاربعين و هو اوان البلوغ العقلى والاشد المعنوى ان ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام فى الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة واذا خرج من بطن امه قبل الاشد الصورى فهو حيوان بالفعل انسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصورى يصير انساناً بالفعل ملكاً بالقوة او شيطاناً او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسية فربما لم يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحد اليها .

تذنيب عرشى

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكك فى تجرد النفس بقول القائل: دخلت و خرجت و قمت من الافاعيل الجسمية حيث قال : «ان هذه مجازات اذا حققت الحقايق فالتمسك بمثل هذه الالفاظ لا حاصل له، ليس بجيد لما علمت غير مرة ان للنفس شئوناً كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الاطلاقات لا تأبى الحقيقة .

حكمة مشرقية

ان الانسان يتنوع باطنه فى كل حين والناس فى غفلة عن هذا ، الا من كشف

---

[1] يمتاز فى نسخه «ط» وفى بعض النسخ : يمتاز وفى بعضها : ممتازه .

* فى النسخ المخطوطة بعد «درجة النفوس النباتية على مراتبها» : وهى بعد تخطى درجة الطبيعة الجمادية واذا خرج الطفل من جوف امه ...

الله الغطاء عن بصيرته فى هذه‌الدنيا و اما الاكثرون فانهم كما دلّ عليه قوله تعالى : «بل هُم فى لبس من خلق جديد»[1] حتى الشيخ الرئيس ومن فى طبقته من الحكماء وقد سئله بهمنيار فى مفاوضة بينهما عن تجويز تبدّل الذات فنفاه .

والحقّ هيهنا مع التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدّد لتعلقها بالطرفين : العقل والهيولى . وكلّ من رجع الى وجدانه وجد ، ان هذه‌الهويّة الحالية منه غير الهويّة الماضيه والآتيه لا بمجرد اختلاف العوارض بل[2] اختلاف اطوار لذات واحدة

وفى القرآن آيات كثيرة تدلّ على تقلّب الانسان فى نفسه و جوهره مثل قوله تعالى : «يا ايّها الانسان[3] انّك كادح الى ربك كدحا فملاقيه» .

وقوله تعالى «انّا الى ربّنا لمنقلبون[4]» و قوله تعالى : «ارجعى الى ربّك[5]» وقوله تعالى: «وينقلب الى اهله مسرورا[6]» .

حكمة عرشيّة

انظر الى هذا الهيكل المسمّى بالحكمة وفى هذا الكتاب المملوّ من العلوم الربانيّة و تأمّل فى هذا الميزان الموضوع تحت السّماء بالقسط .

هذا كتابنا ينطق عليكم بالحقّ انّا كنّا نستنسخ ما كنتم تعملون[7]، اقرء كتابك، واحسب حسابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا[8].

فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك و سيئآتك واعمل بقوله صلى الله عليه و آله:

۱– سورة ۵۰ ، آية ۱۴
۲– بل باختلاف اطوار .... آق
۳– سورة ۸۴ ، آية ۶
۴– سورة ۴۳ ، آية ۱۳
۵– سورة ۸۹ ، آية ۲۹
۶– سورة ۸۴ ، آية ۹ .
۷– سورة ۴۵ ، آية ۲۸
۸– سورة ۱۷ ، آية ۱۵

حاسب نفسك قبل ان تحاسب غدا» و تفكر في هذاالصراط المستقيم اوّلا ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد. وتدبّر في قوله تعالى[۱] : «و ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله» ففي معرفة النفس الآدمية و قرائة هذا الكتاب الذى فيه الحكمة و فصل الخطاب تظفر بالمقصود و تهتدي الى اصل الوجود «و تفتح لك[۲] ابواب السماء والملائكة يدخلون[۳] عليك من كل باب» و تدخل الجنة بغير الحساب وان كنت لا تحسن ان تقرء هذا الكتاب وقد اوجب الله عليك قرائته ولا تقدر ان تفهم كيف تزن بهذا الميزان او كيف تحسب هذا الحساب و قد امرك به رسوله وكيف تجوز على هذا الصراط وقد كلفت باتباعه والمشي عليـه .

فاحضر مجلس اخوان لك ناصحين والزم طريقهم واهتد بهديهم بعد ان يرفع عنك حجاب العصبيّة والجحود واخلع عن نفسك لباس التقليد و تفك عن رقبتك قلادة الشهرة والرّياء و تجلو عن بصيرتك غشاوة المراء والامتراء حتى يعلّموك ما علّمهم الله ورسوله ويعرّفوك ما عرفوا من الحق فتسير بسيرهم العادلة وتعمل بسنّتهم الحسنة و تنظر بعين البصيرة في حقايق الاشياء كما نظروا و تتفقه في دين الله كما فقهوا وتدخل مدينة العلم والحكمة كما دخلوا و تنجوا من عذاب القبر و تحيى بروح المعرفة واليقين و تعيش عيش الكاملين و تحشر في زمرة الائمة الصالحين *

الاشراق التاسع

في ان النفوس لا تتناسخ .

انّ التناسخ عندنا يتصوّر على ثلاثة انحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن الى

۱ـ سورة ٦، آية ١٥٤ ۲ـ سورة ٧، آية ٤٠ ۳ـ سورة ١٣، آية ٢٤

* فاحضر مجلس .... بعد ان تدفع عنك .... وتخلع عن نفسك ..... فتسير بسيرتهم ..... و تتفقه .... كمافقهوا

بدن مباين له منفصل عنه فی‌هذه‌النشأة بان يموت حيوان و ينـتقل نفسه الی[1] حيوان آخر او غيرالحيوان سواء كان من‌الأخس الی‌الأشـرف او بالعكس و هذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره .

وثانيها : انتقال النفس من هذاالبدن الی[1] بدن اخروی مناسب لصفاتها واخلاقها المكتسبة فی‌الدنيا فيظهر فی‌الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك عند اثباتنا المعادالجسمانی وهذا امر محقّق عند ائمةالكشف والشهود ثابت‌منقول من ارباب‌الشرايع والملل‌ولهذا قيل : «ما من مذهب الا و للتناسخ فيه قدم راسخ ، وعليه يحمل ماورد فی‌القرآن من‌آيات كثيرة فی هذاالباب وظنّی‌ان ماتقل عن‌اساطين الحكمة كافلاطن ومن سبقه من‌الحكماءالذين كانوا مقتبسين انوارالحكمة من‌الأنبياء سلام‌الله عليهم اجمعين [1] من اصرارهم علی[1] مذهب‌التناسخ[2] هوبهذاالمعنی لما شاهدوا ببصايرهم بواطن النفوس والصور التی يحشرون عليها حسب نيّاتهم واعمالهم[3]«و وجدوا ما عملوا حاضرا» و شاهدوا ايضا كيف يحصل فی‌الدنيا للنفـوس ملكات نفسانيّة لتكرر اعمال جسمانيّة يناسبها حتی يصدر عنهاالأعمال من جهة تلك‌الملكات بسهولة- صرّحوا‌القول بالتناسخ ومعناه حشرالنفوس علی صور صفاتهم‌الغالبة كقوله تعالی[1]: «ونحشرهم يوم[4] القيامة علی[1] وجوههم» ای‌علی[1] صورالحيوانات‌المتنكسة الرؤس و قوله : «واذالوحـوش حشرت[5]» و قوله: «تشهد عليـهم السنتهم و ايديهم[6] وارجلهم بما كانوا يعملون» وقوله : «قالوا لجلودهم لم شهد[7] تم علينا»

۱ـ وان اردت تفصيل‌الاقوال الواردة من اساطين الحكمة فی‌التناسخ فارجع الی حكمةالاشراق وحواشی المصنف العلامة علی هذاالكتاب «شرح حكمت‌الاشراق[11] ۱۳۱۶ هـ ق ط ص ۴۷۶» الی ص۵۲۰ .

۲ـ فی نسخة: «ط و آق و بعض‌النسخ‌الموجودة عندنا «انما كان بهذاالمعنی»

۳ـ سورة ۱۸، آية ۴۷

۴ـ سورة ۱۷، آية ۹۹ .

۵ـ سورة ۸۱، آية ۵

۶ـ سورة ۲۴ ، آية ۲۴

۷ـ سورة ۴۱، آية ۲۰

وقوله : «اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم [١] بماكانوا يكسبون» .

وفي‌الحديث عنه صلى‌الله عليه وآله : «يحشر الناس على وجوه مختلفة، يحشر الناس على نياتهم ، يحشر بعض‌الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير كما تعيشون تموتون ، وكما تنامون تبعثون» .

فهذا هو مسخ‌البواطن من غير ان يظهر صورته في‌الظاهر فترى‌الصور اناسي وفي‌الباطن غير تلك‌الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غيرذلك من حيوان مناسب لمايكون‌الباطن عليه .

وثالثها : ما يمسخ‌الباطن و ينقلب الظاهر من صورتـه‌التي كانت الى صورة ما ينقلب اليه‌الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغيرالمزاج والهيئة على شكل ماهو على صفه من‌حيوان آخر وهذا ايضاً جايز بل‌واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوة عقولهم ومسخ‌البواطن قد كثر في هذاالزمان كما ظهرالمسخ في‌الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بني‌اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم [٢] القردة والخنازير ، وكونوا قردة [٣] خاسئين» .

واما مسخ صورة الباطن دون‌الظاهر فكقول النبي صلى‌الله عليه وآله ـ في صفة قوم من امته: اخوان‌العلانية اعداء السريرة السنتهم احلى من‌العسل و قلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من‌اللين» .

فهذا مسخ‌البواطن انيكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان، والله‌العاصم من هذه‌القواصم .

---

١ ــ سورة ٣٦، آية ٦٥ .

٢ــ سورة ٥ ، آية ٦٥ .

٣ــ سورة ٧/٢ ، آية ٦١، ١٦٦ ، حسب ما قرناه .....

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

اماالتناسخ بالمعنىالأول فقد مضى ما يستبين بهاستحالته اذقد علمت: انالنفس فى اولالكون درجتها درجةالطبيعة ، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالاتالمادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليةٌ ما فيستحيل أن يرجع تارةً أخرى الىالقوة المحضة والاستعداد .

ثمّ انه قد مضى انالصورة والمادة شيءٌ واحد له جهتا فعل و قوة وهما معاً يتحركان و يتدرجان فىالاستكمال بازاء كلّ استعداد، فعلية خاصة فمنالمحال ان يتعلق نفس جاوزدت درجته[1] النباتية والحيوانية الى مادةالمنى اوالجنين .

وقد علمت : انالمنى لم يتجاوز صورته حدالطبيعة الجرمية وانالجنين مادام فىالرحم لم يتجاوز صورته درجةالنفس النباتية والتمنىالذى حكىالله تعالى عن ـ الأشقياء بقوله : «ياليتنى كنت[2] تراباً» .

تمنّىامر مستحيلالوقوع و كذا قوله : «ياليتنا[3] نردّ فنعمل غيرالذى كنّانعمل» فقد حرّم الله الرجوع الىالدنيا عليهم اذلا تكرار فىالفيض ولا تعددفىالتجلى[4]

۱ـ جاوزت درجةالنباتية ، اكثرالنسخالموجود عندنا

۲ ـ سورة ۷۸ آية ۴۱   ۳ ـ سورة ٦ آية ۲۷

٤ـ و قد عبر عن هذاالمطلب فى مسفوراتهم بعباراتمختلفة «ليس لماهية واحدة الا وجود واحد» و «ليس لوجود واحد الا ماهية واحده» ، ليس لشیٔواحد وجودان» وانالله لايتجلى فى سورة واحدة مرتين ولا تكرار فى تجليه والشئ لا يثمر ما يضاده و يباينه من جميعالوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثله شئ» وقد ذكرنا تفصيل هذاالبحث فىشرحناعلى مقدمة القيصرى ط مشهد ۱۳۸۵ ﻫ ق ص۱۲٦، ۱۲۷ .

الاشراق العاشر
فی ضعف ماقیل و دفع حجج الخصوم .

المشهور فی بیان استحالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج یستحق من الواهب نفساً فاذا قارنته نفس مستنسخة کانت لبدن واحد نفسان والوجدان یکذبه .

وللباحث[1] ان یمنع الحاجة الی فیض جدید بل ینتقل الیه نفس تجاوزت من النبات الی الحیوان ثم یصعد الی رتبة انسان .

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعی نفساً فمزاج الانسان اولی فله ان لایسلم هذه الاولویّات فی عالم الاتفاقات ثم یقول : بعد تسلیم ان المزاج الاشرف یستدعی النفس الاشرف انها هی التی جاوزت الدرجات النباتیة والحیوانیّة .

اقول: هذا منقوض بنفوس الفلکیات فان اجسادها شریفة فی الغایة ولم ینتقل الیها من النبات والحیوان[2] نفس ثم انا نساعده فی هذا القول، فالمزاج الانسانی لایحصل الا بعد مزاج الحیوانی وهو لایحصل ایضاً الا بعد مزاج النباتی و هلمّ الی الجسمیة الطبیعیة والهیولی التی قبلها فان اراد بتجاوز الدرجات هذا المعنی فکذلک الامر فی النفس الانسانیّة علی ما علمت من طریقتنا کما اشیر الیه بقوله تعالی: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً ، انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً»[3] و بقوله : «وقد خلقتک[4] من قبل ولم تک شیئاً» .

فان اراد[5] بما ذکره الانتقالات النفسانیّة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها و تکامل الدرجات فیها فهو امر واقع بلاشبهة ولو سمّی هذا تناسخاً

١ــ وللخصم .... و ل ، ل ، خ ص م

٢ــ ثم انه قد ساعدنا فی هذاالقول ....

٣ــ سورة هل اتی آیة: ١ .

٤ ــ سورة ١٩ آیة ١٠

٥ــ فی بعض النسخ ومن جملتها نسخة «ط» «الانتقالات النفسانیة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها وتکامل الدرجات فیها ، امر واقع بلا شبهة ولوسمی هذا تناسخاً فلا نزاع ....»

فلا نزاع فى هذهالتسمية .

وان اراد به انتقال النفس من جسد الى جسد منفصل عنه فقد مر فسادها .

وهذاالمذكور والذى قبله وان كان بحثاً على السند الا ان الغرض التنبيه على حقيقةالمقام .

حجة اخرى لهم

ان الجهال والفجرة لو تجردوا عن الابدان والاجرام وعن قوة مذكرة لقبائح افعالهم و خطاء جهالاتهم ومدركة لملكاتهم و آرائهم فتخلصوا و صعدوا الى الملكوت الاعلى فاين الشقاوة ؟ [1] .

والجواب بطريق عرشى : ان لهم ابداناً اخروية حشروا اليها و تعذبوا بانواع الآلام المناسبة لاعمالهم .

حجة اخرى لهم

ان الفسقة والاشرار ربما اطلعت نفوسهم عند قلةالشواغل بمنام او مرض او خلل بشئ من الامور الغيبية لاتصالهم بالملكوت فاذا زال المانع البدنى بالموت و تجردوا[2] من غير انتقال الى بدن آخر فازوا بالدرجات العالية فلا يكون لهم شقاوة" .

والاعتذار بـ : ان الهيئآت الرديئة يمنعهم عن الوصول اليها. يدفعه ان الهيئآت لم يمنعها مع الشاغل البدنى و منعها بدونه .

والجواب ما مر من اثبات دار اخرى هى دارالجزاء والحساب .

۱ـ : وخطاء جهالاتهم ، مدركة لملكاتهم ...ل،م

۲ـ وتجردوا من انتقال آ،ق ـ د،ط

حجّة اخرى لهم

ليس للحيوان عضو، الا وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل، فليس لاحد ان يقول: الفرس لايزال ينتقض فرسيته[1].

ثم ان للحيوانات عجايب افعال و حركات ذهنيّة، فانظر الى النحل ومسدساته و الى العنكبوت ومنسوجاته والقرد والببغاء ومحاكاتهما لافعال العقلاء واقوالهم و غير ذلك من رياسة الاسد و تكبّر النسر و سماع الابل و فراسة الفرس ووفاء الكلب و حيلة الغراب أهذه كلها بكيفية المزاج او بالطبيعة الجرمية؟.

واحتراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئي يحفظ في الخيال فلم يكن يحترز عما يخالفه في المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعن معنى كلّي يستلزم نفساً مجردة لم يجز في العناية اهمالها دون الصعود الى رتبة الانسان اوالوصول الى السّعادة العقلية بعد المفارقة.

والجواب: ان لكل حيوان ملكاً يلهمه وهادياً يهديه الى خصايص افاعيله العجيبة كما في قوله: «واوحى ربك[2] الى النحل» وبعض افاعيلها غير مستبعد عن ذوات المشاعر الجزئيّة[3]، على انّا لم ننكر ان يكون لاعداد منها قريبة الدرجة الى اوايل رتبة الانسانية حشر الى بعض البرازخ السفلية الاخروية.

تذنيب

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأياً في التناسخ و اقلّهم تحصيلاً طايفة ذهبوا الى امتناع مفارقة شيء من النفوس عن الابدان لانّها جرميّة السنخ متردّدة في اجساد ـ

---

١ ـ ينتقض فرسيته ... د،ط ـ آ،ق ـ ل،ن

٢ ـ سورة ١٦ آية ٧٠

٣ ـ من ذوات المشاعر الحسية .... د،ط

الحيوانات[1] .

فيقال لهم : ان هذه‌النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على تجرد النفوس الانسية ينافي مذهبهم لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر و ان كانت مجردة ، فالعناية مقتضية لايصال كل موجود الى كماله و غايته، وكمال الانسان في النشأة الثانية سواء كان سعيدا او شقيا .

« اما الذين سعدوا ، ففي الجنة واما الذين شقوا ففي النار » و سيأتي زيادة تبصرة.

الاشراق الحادي عشر

في الاشارة الى النفس الفلكية .

ان الاجرام العلوية ذوات نفوس ناطقة، وهذا مما قداوضحه الطبيعيون بحسب آرائهم الطبيعية .

ومما يوضح ذلك بسرعة : ان المانع عن قبول الفيض الذي يكون للاجسام التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعية الحاصلة عن البعد عن الاعتدال .

الا ترى ان الاجسام البسيطة المتضادة الطبايع اذا تركب ازدادت في قبول الفيض الرباني[2] حتى اذا امعنت في الخروج عن التضاد و توسطت الى حاق الاعتدال استعدت لقبول ذات الفيض فما ظنك باجرام كريمة صافية دورية الحركات دايمة الاشواق يترشح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها و معلوم ان التأثير الالهي يظهر اولا في العرش الاعظم الذي بمنزلة قلب العالم و يبدء من الجرم الاقصى فيمر بالافلاك و بتوسطها يصل الى الاجرام الارضية على ما اوضحته افاضل -

---

۱- والقائلون بهذاالقول على ما في شرح حكمة‌الاشراق للعلامة‌الشيرازي «ره» جمع من الاقدمين و تبعهم قليل من المتأخرين

۲- والنفس الرحماني .... «ط»

الفلاسفة .

ولو لم يكن في عالم السماوات من الشرف والفضيلة ماليس لغيرها من الجزميات لما جرى على لسان اكثر المليين والامم ان الله على السماء و لم يرفع اليها الايدي في الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرحمن على العرش استوى[۱]» .

واما الاجرام الاسطقسية التي هي تحت كرة القمر، فلم يصلح لبعدها عن الصفا وتضادها في الصور الا ظل ذلك الفيض وهي الطبيعة السائلة المتجددة المنفعلة على الدوام، لا يستقر على وجودها ابدا .

ثم كلما تخلصت وبعدت من التضاد قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهي الى لباب العالم الارضي «كشجرة اصلها ثابت[۲] وفرعها في السماء» وهو الانسان واذا بلغ درجة العقل بالفعل اتصل بالروح الاعظم والفيض الاتم كاتصال الفلك بالملك.

فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم و هو العقل كبذر و آخره و هو العاقل كثمرة : ابتدئت اولاً و ظهرت آخراً .

حكمة عرشية

ان للفلك عقلا و نفسا و طبيعة سارية في جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعددة متباينة الوجود، فان ذلك ممتنع، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور و غيرها من العوارض والآلات الخارجة عنها بل ذات الفلك و هويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعية : اي ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعة

۱ـ سورة ۲۰، آية ٤   ۲ـ سورة ۱٤ آية ۲٩

محضه ناقصه الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فمباشر الحركة ليس الا ما يميل ـ الجسم بقوته .

فكما ان العقل من جهة عقليّة لايباشر التحريك ، لتساوى نسبة الارادة الكليه الى جزئيات حدودالحركه ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرهـا العقلى ، واما من حيث نشأتها الحيوانيّة ، فلها وجه الى القدس «فيها عين[1] جارية» ينبع منها ماء ـ الحيوة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سرر[2] موضونة متكئين عليهامتقابلين[3] يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب و اباريق وكأس من معين» .

وقد مر منا البرهان[4] على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديته جامعا لحدود متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبه العقل و مرتبه النفس و مرتبه الطبع ، ولكـل من هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار واللوازم و هذا شديدالغموض دركه دقيق المسلك غوره الا لمن اهتدى .

الشاهد الثالث

فى التجرد لاثبات معادالنفوس

وفيه اشراقات

الأول ، فى العقل بالفعل . لما علمت ان كل صورة معقولة بالفعل هى ماوجودها وجود صورة فارقت الموادالجسميّة وعلايقهافهى بذاتها عاقلة بالفعل كما انها معقولة

۱ـ سورة ۸۸ ، آية ۱۲

۲ـ فى بعض النسخ : فيها سرر مرفوعة

۳ـ سورة ٥٦ ، آية ١٥،١٦،١٧،١٨ .

٤ـ فى بعض النسخ : فقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون ....

بالفعل ، وكلّ صورة ماديّه فهی عاقله و معقولة بالقوّة .

والنفس مادامت کونها متعلّقة الوجود بالمادّة فليست عاقلة ولا معقولة بالفعل، بل بالقوّة وليس كما هو المشهور ان النفس تجرد الصورة المحسوسه و ينـزعها عن موادّها فيصيّرها معقولة بالفعل والنفس على ماهی بحالها حتى يكون هی ثابتة والاشياء مستحيلة متغيرة بل الأمر بالعكس اولى من ذلك فان الأشياء الماديّة المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود أمر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولاً فظهور كل حقيقة على القوة العاقلة بصورة وحدانيّة مجردة وعلى الحواسّ بصور متخالفه ماديّه ليس بان يدل على كون [١] حركة النفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب فالعوالم والنشئآت لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصّة وكان فی الوجود وحدة روحانيّة و كثرة جسمانية و اخرى ماديه قضت العنايه الربانيّه بايجاد نشأة جامعه تدرك النشئآت فرتب لها قوّة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقليّة فيتمكن بتلك المناسبة بادراكها [٢] و نيلها من حيث هی وهو العقل الفعال وقوی جسمانية او ماديه يناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانيّة اوالمادية فيدركها من حيث هی وهو الجسم اوالمادّة .

ثم ان النفس فی مبادی تكونها و ظهورها تغلب عليها جهة الكثرة الجسمانيّة و يكون وحدتها العقليّة بالقوة فاذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلاً و معقولاً بعد ما كانت حسّاً و محسوساً فللنفس حركة فی ذاتها من هذه النشأة الى نشأة الآخرة .

١ــ ليس بان يدل على كون حركتها تابعة لحركة النفس اولى من عكسه بل عكسه هو الصواب «ط»

٢ــ من ادراكها و نيلها : آ،ق ــ «ط» .

الاشراق الثانی
فی اتحادالعقل بالمعقول

لما تبیّن انّ کلّ صورة فی مادة تحتف[1] بعوارضها لیست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ینالها ، فکما ان المحسوس ینقسم الی ما هی محسوسة بالقوّة والی ماهی محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجوهر[2] الحسّاس والاحساس لیس کما زعمه الجمهور من انّ الحس تجرّد صورة المحسوس من مادّته ویصادفها مع عوارضهاالشخصیّة والخیال تجرّدها تجریداً اکثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهویاتهاالشخصیّة من مادّة الی غیرها .

ولا ایضاً معنی الاحساس حرکة القوّة الحسیة الی نحو صورة المحسوس ـ الموجودة فی مادّته کما ذهب الیه قوم فی باب الابصار بل بان یفیض من الواهب صورةٌ نوریّةٌ یحصل بهاالادراك فهی الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاسّة ولا محسوس الا بالقوة[3] .

واما وجود صورة فی مادّة مخصوصة مع شرایط و نسب مخصوصة فهو من ـ المعدّات .

فکذلك الحال فی القوّة العاقلة و صیرورتها عقلاً بالفعل فانّ التعقل لیس کما اشتهر من الحکماء انه بتجریدالصورة عن المادّة وعوارضها تجریداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصیر بها عقلاً بالفعل فزعموا انّ الجوهر المنفعل العقلی بذاته المعرّاة عن الصورة العقلیّة یدرکها .

ولیت شعری اذا لم یکن له فی ذاته صورةالمعقولات فبأیّ شیء ینالها اهو

۱ـ فی بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...
۲ـ بالجوهرالحاس ـ د،ط
۳ـ : فلاحاس ولا محسوس ...... آ،ق ـ ل،م

بذاته العارية المظلمة يدرك الأنوار العقلية فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» او ينال الأشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولاً كيف يدرك بها غيرها و الا فان جاز ذلك[1] فاما بان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال.

او بان يكون معقولة له و عاقلة لماورائها فالكلام فيه عايد جذعاً.

ولئن قلت: ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة لم يصح لأحد ان يقول: انه في ذاته معرّى عنها غير منوّر بها حينئذ.

فاقول: ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحق الذي نرومه، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل الا بالصورة وليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين بل بان يتحول المادة في نفسها من مرتبة من النقص الى مرتبة من الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء والأرض لنا[2] كما زعمه الجمهور لا كوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا اليه فليس الحاصل في مثل ذلك الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الأعراض وجوداً بل لا وجود لها[3] في الخارج الا كون الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر فهذا حظهما من الوجود، لا ان لها صورة في الأعيان.

ثم ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء فان اضافة الدار والفرس

١ـ في بعض النسخ ومنها نسخة «ط»: والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها واما كونها معقولة له، عاقلة لماورائها والكلام فيه عايد جذعاً. ٢ـ كوجود السماء لنا، لست اقول صورتهما الحاصلة فينا فليس الحاصل..... «ط» ٣ـ بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر.

والغشلام لنا لايوجب وجود شيء منها لنااوفينا ، نعم ربمّا حصلت صورها لذاتنا او لقوانا والكلام عايد في تلك الصور وكيفيّة حصولها لنا اهي بمجرد الاضافة ايضاً او بالاتحاد معنا ، فان كان بمجرد الاضافة فحصول الاضافة ليس حصولاً حقيقيّاً[۱] لصورة شيء كما علمت و هكذا يتسلسل الامر الى غيرالنهاية وان كان بالاتحاد فهوالمطلوب .

فعلم ؛ ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرِك والمدرَك والعقل الذى يدرك الاشياء كلها فهو كل الاشياء و هذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم ان النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هى الذات الجاهله بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها اصلاً .

وليست الصور العلميّة كالقنية الماليّة من «الذهب والفضّة والانعام والحرث ذلك[۲] متاع الحيوة الدنيا» اى وجودات الماديات ذوات الاوضاع الجسميّة بعضها لبعض الذى مرجعه الى وجود النسب الوضعيّة .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم و لا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر فالكلّ غايب عن الكل فالجسم جوهر ميت ظلماني وما يتعلّق به فهو بقدر تعلّقه بالجسم يكون غائباً عن نفسه مائتاً والنفس بقدر خروجها من القوة الجرميّة الى الفعل العقلى يكون حيّاً عقليّاً واذا صارت عقلاً بالفعل يصير حيوته حيوة كلّ شيء دونه وبيده ملكوت هذه الاشياء التى تحته .

حكمة مشرقيّة

كلما يراه الانسان[۳] فى هذا العالم او بعد ارتحاله الى الآخرة فانما يراه فى ذاته

---

۱ ـ فحصول الاضافة ليس حصولا لصورة شيء وهكذا يتسلسل الامر .... د،ط ـ آ،ق

۲ ـ س ۳ ى ۱۲

۳ ـ كلما يراه الانسان فى هذا العالم فضلا عن وقت ارتحاله ....د،ط

وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه و عالمه ايضاً في ذاته .

حكمة اخرى

النفس الانسانيّة من شأنها ان يبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها[١] ويكون قوّتها سارية في الجميع ويكون وجودها غاية الخليقة .

الاشراق الثالث
في حصول العقل الفعّال في انفسنا[٢]

ان للعقل الفعال وجوداً في نفسه و وجوداً في انفسنا لأنفسنا فان كمال النفس الانسانيّة و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صيرورتها ايّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشئ اليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له .

وان استشكل احد هذا الامر بـ : ان شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدّماً و غاية متأخّرة لشئ واحد ؛ فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد الذي يحصل بتكرّره كثرة عدديّة من نوع واحد و هـذا الواحد لا يكون الا من الجسمانيّات .

ثمّ لا شكّ ان النظر في العقل الفعال في نفسه انما يليق بالالهيات الباحثة عن احوال المبادي وليس النظر هيهنا الا من حيث كونه كمالاً للنفس وتماماً لها ومن جهة تأثّر النفس و انفعالها عنه ثمّ صيرورتها ايّاه .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان في اول صباه بالقوة في الكمال العقلي والوجود المفارقي وان كانت بالفعل في كونها صورة كماليّة للجسم الطبيعي من

١ـ في بعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها .

٢ـ واعلم ان المصنف ذكر هذا البحث النفيس في الاسفار مفصلاً وان شئت فراجع طـ٨ س نفس ص١١٢ ؛ مباحث العقل والمعقول س ٢٨٠

جهة بعض الأفاعيل ثمّ يصير امراً عقلياً بالفعل في تصوير الحقايق وافادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسيّة وكلّما خرج من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبامر مايخرج إليه وهذا ايضاً لوكان غير مفطور على الكمال العقلى لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الأمر الى لانهاية بل ينتهي الى فيض علوى ونور الهيّ يتّصل[1] بها هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدّس عن شوب النقص والقوّة فيخرجها من حد القوّة الى حدّ الفعل فبالاتحاد به والصيرورة ايّاه يعقل بالفعل مثل النور الحسي اذا اتّصل بالبصر فاخرجه عن حدّ كونه مبصراً بالقوة الى حدّ[2] كونه مبصراً بالفعل وبالاتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف.

ثمّ من البيّن المشاهد: ان هذه الصورة العقليّة موجودة في ذاته لما بيّن ان العقل كلّ الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متّصل بالعقل الفعال وبقدر اتّصاله به واتحاده معه يدرك المعقولات؛ ولا كذلك النور المحسوس فان باتصاله وحده لايظهر في البصر صورة شيء من المحسوسات مالم ينضف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صوَر المحسوسات فالنور المحسوس ليس كلّ المستنيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فانّه كلّ المعقولات.

وقد اتّضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهراً فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لانّه مقوّم للجواهر الفعليّة.

الاشراق الرابع

في ترتيب ما يحدث منه في الانسان حتى يعود من انقص المراتب الى اعلاها بعد مانزل منه فيكون كالدايرة يبتدى من اوّل وينتهي آخرها الى اوّلها.

۱ـ متصل بها. د،ط.

۲ـ في النسخ الغير المطبوعة: فاخرجه من حد كونه مبصرا بالقوة الى حد الفعل

ان اول ما يحدث منه فى الانسان بعدالقوّة الهيولانيّة التى حدثت فى هذا ـ العالم[١] بواسطة حركات الافلاك الدايرة من فيض العالم الملكوت شوق[٢] الى محرّكها وجاعلها حدوث امر مثل انفعال النسوان عن الرّجال ؛ هى القوّة التى بها يتحفظ صورة جسميّة[٣] .

ثمّ القوّة التى بها يتغذى وينمو ثمّ التى بها يدرك الملموس من اوايل الكيفيات كالحرارة والبرودة و غيرهما ثمّ التى بها يحسّ الطعوم ثمّ التى بها يشعر بالروايح فاذا تمّ له وجود اللامسة والذائقة والشامّة ؛ فاضت عليه قوة بها يدرك الاصوات والتى يدرك الاضواء والالوان وماتحتها ويحدث معها القوة النّزوعيّة الى مايحسّه فيشتاقه او يكرهه ثمّ يحدث بعد ذلك قوة اخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها مارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ثمّ قوة اخرى متصرفة فيها بالتفصيل والتركيب ولها قوة الوهم والذكر والاسترجاع ويقال لها المتخيلة وبها يستوفى درجات الحيوانيّة واعلى مراتبها ما يصدر عنها الفكر والرّويّة فهذه هى القوة النفسانية فالغاذية شبه المادّة للقوة الحاسة و هى شبه المادّة للقوّة المتخيّلة وهى للقوّة النـاطقة .

فاما النزوعيّة فانّها فى الوجود تابعة للحاسّة الرّئيسه والمتخيله والناطقه على مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه و هرب عما يخالفه الا انّ هذا الطلب يسمّى فى الحساس والمتخيل والناطق شوقاً و ارادة وفيما تحتها ميلاً وفيما فوقها عناية فبالناطقة تمّ كمال العالم الحسّى والمثالى فيجتمع عند الحاسّة الرئيسة للخمس صور المحسوسات عند حضورها و عند المتخيّلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

١ـ من حركات الافلاك ...د،ط
١ـ شوقا الى محركها ... آ،ق
٢ـ يتحفظ صورة جسميته .

بعد ذلك ان ترتسم فی‌الناطقة صور معقولاتها التی هی عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهی‌الأشیاء البریئة من‌المادّة و علائقها .

واماالمعقولات التی لیست بجواهرها معقولة بالفعل، فلیس وجودها وجوداً عقلیّاً بل حسیّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقلیّة والمعانی‌الصوریة کالحجارة والنبات وما یحمله مادّة او جسم فان‌هذه لیست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هی آثارالمعقولات وظلالها و اشباحها و اول ما یحدث من‌العقل الانسانی بالطبع فهو کهیئة فی مادّة نفسانیّة هی فی ذاتها صورة لمادونها ولا یمکن ان‌یکون مادّة لمادونها ولا صورة لمافوقها کما ان‌الهیولی لایمکن ان‌یکون صورة لامر اذلااخس منها فالناطقة صورة بنحو و مادّة بنحو آخر فی‌عالم‌الاشباح وتلک فی عالم‌الارواح وانما یصیر صورة عقلیّة لکثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فکلّما خرجت من القوة الی‌الفعلیّة خرجت مخزوناتها من‌القوّة وهکذا الی ان یصیر قوّتها ذاتها فعلاً محضاً وخیالها عقلاً محضاً و بصرها بصیرة و قالبها قلباً فهی لا تزال مفتقرة الی شیء آخر ینقله و ینقلها من حدّالقوّة الی حدّالعقل و یقلّبها کیف یشاء و هوملک روحانی من ملائکة الله و نور عقلی من انواره یسوق[1] عباده الی رضوانه .

الاشراق‌الخامس

فی ان‌الانسان العقلی شیء واحد مبسوط .

وذلک لانّه کامل‌الذات لایحتاج فی وجوده الکمالی البقائی الی تفصیل قوی وترکیب اعضاء فمادام کونه امراً عقلیّاً یکون یحضر معه جمیع ماله و یکون بدئه و غایته شیئاً واحداً ویکون علّة بدئه علّة تمامه و یکون «ماهو» و «لم هو» فیه

۱ــ فی‌اکثرالنسخ‌المخطوطة : لسوق عبادة الی رضوانه

امراً واحـداً .

ثمّ اذا نزل عن مقامه و امتدّت ذاته وانبسطت مراتبه صارت قواه مخـتلفة في مواضع لأنّ القصور علّة التكثير فصارت علّة بدنها غير علة تمامها لأنّها ذات مراتب متفاوتة ، الاّ انّ الجميع ينحو نحواً واحداً ويقفو اثراً واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسّة على درجاتها والمتخيّلة والمتفكّرة كلها كأنّها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما انّ الغاذية يجذب الغذاء و تمسك بها وكذا الذائقة يبتلع المطعومات والشامّة تجلب الروايح والباصرة والسامعة يأخذ ان صور الأصوات والأنوار والمتخيّلة يحضر عندها مثل المحسوسات والناطقة بحركاتها الفكريّة يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التى قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و امساك لما يجذبه كلّ بحسبه و حاله «كل نفس معها [١] سائق و شهيد» .

وهكذا الى ان بلغت العقل الفعال فيتّحد فيه كلّ سائق و شهيد و فاعل و غـايـة .

فالنّفس الانسانيّة (كما صرّح الفيلسوف المعلّم) : ببعض قواها فى هذا العالم و بعضها فى عالم العقلى بل فى كلّ عالم من العوالم لها جزء وليست اجزاؤها كأجزاء الجسم من جهة الوضع والمقدار بل من جهة المعنى والماهيّة [٢] .

الاشراق السادس

فى السّعادة الحقيقيّة .

لانزاع لاحد فى انّ لذة كلّ قوّة نفسانيّة خيرها بادراك ما يلايمها و المها

١ـ س ٥٠ ، ى ٢٠

٢ـ صرح بهذا الشيخ اليونانى فى كتاب اثولوجيا الميمر الرابع

و شرّها بادراك ما يضادّها فلذّة الحسّ ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذّة الغضب الظّفر بالانتقام، والوهم الرجاء والحفظ التّذكّر .

ثمّ هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فمراتبها متفاوتة فما وجوده اقوى وكماله اعلى ومطلوبه الزم و ادوم فلذّته اشدّ فليس كلّ لذة كما للحمار في بطنه و فرجه حتى يكون المبادي السابقون المقرّبون عدمت عندهم[1] اللّذّة والسعادة اصلاً

ثمّ انّ الكمال والامر الملايم ربما تيسّر للقوّة الدرّاكة وهناك اما مانع شاغل لها عنه فيكرهه ويؤثر ضدّه ككراهة بعض المرضى للطّعوم الحلو وايثار ضدّها واما ممنوّة هي بضدّ ما هو كمالها فلا تحسّ به مادامت كذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها ان يتّحد بالعقل الكلّي ويتقرّر فيها صورة الكلّ والنظام الاتمّ والخير الفايض من مبدء الكل السارى في العقول والنفوس والطبايع والاجرام الفلكيّة والعنصرية الى آخر الوجود فيصير بجوهرها عالماً عقلياً فيه ماهيّة[2] الكل «وينقلب الى اهله مسروراً»[3] .

واذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لساير القوى كانت نسبتها اليها في العظمة والشدّة والدوام واللزوم كنسبة العقل الى القوى الحسيّة البهيميّة والغضبيّة لكنّا في عالمنا هذا و انغمارنا في البدن وحواسّنا البدنيّة واغراضنا الدّنيويّة لانحن اليها كلّ الحنون الا من خلع منا عن نفسه ربقة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئاً من الملكوت الاعلى عند انحلال الشبهات و استيضاح المطلوبات ، فتجد من تلك اللذّة مثالاً ضعيفاً تفوق لذّته على كل لذة من لذات هذا العالم من منكح هنيء ومطعم شهيّ و مسكن بهيّ .

۱ـ عدمت عنهم اللذة والسعادة .

۲ـ فيه هيئة الكل ... كذا وجدنا في اكثر النسخ المخطوطة .

۳ـ س ۸۴ ، ی ۹

وانت لو كنت عالي النفس متأملاً في عويص من المسائل فحضرت بين يديك اطعمه لذيذة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة فما ظنك اذا انحط عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك و بين هويتك العقلية ، فرقيت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لان النفس كما مر باقية والعقل الفعال باق ابداً والفيض من جهته مبذول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحس من اللذات المكدرة بالنقايص والآفات .

ولهذا ورد في الحديث «لاعيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيله لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليموس» فلوفرض كون المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة عندها موجودة في حقها لكانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية في وجود هذه الحقايق لا في اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عنداختزانها نحو وجود ضعيف منها و الا فاتها اقوياء الوجود اشداء النورية والمعرفة في هذا الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة واللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود لذيذ وكماله الذ .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و ادونها الهيولى والحركة والزمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقي فان كانت منفكة عن العلوم لكنها منزهة عن الرذائل مصروفة الهم الى المتخيلات التي تلقفها تقليداً .

فلا يبعد ان يتخيل الصور الملذة فينجر تخيلها ايّاها الى مشاهدتها بعد رفع الوهم كما في النوم الّذى هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف في الجنّة من المحسوسات .

فهذه جنّة المتوسّطين والصالحين وتلك هى جنّة المقرّبين الكاملين .

الاشراق السابع

في الشّقاوة التى بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقيّة فهى اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العاليّة او بحسب غلبة الهيئات البدنيّة من المعاصى الحسيّة كالفسوق والمظالم و اما بحسب الجحود للحق بالآراء الباطلة والانكار للمحكم بالعقايد السّفسطيّة اوالمشاغبيّة وترجيح بعض المذاهب بالجدل و التقليد طلبا للشّهرة و الرّياسة وافتخارا بما يستحسنه الجمهور و تشوّقا الى الكمال الوهمى بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشّقاوة في القسم الأوّل من قبيل الأعدام [1] كالموت للبدن اوالزمانة في الأعضاء من غير شعور بمولم .

واما في القسم الثانى فبادراك امر مولم موذ، كالعضوالّذي به وجع شديد فان هذه الهيئات الانقهاريّة قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادّة لحقيقتها لأنّ حقيقتها يستدعى ان يكون لها هيئة استعلائيّة قهرية على البدن و قواه الشهويّة والغضبيّة ، فاذا انقهرت عنها وانقادت و خدمت ايّاها في تحصيل مآربها الدنيّة كان ذلك موجب شقاوتها و تألمها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسيها [2] عن امر عاقبتها

١ــ في النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت اوالزمانة في الاعضاء ....

٢ــ ينسيها عن امر .... دءمل.

ويشغلها [1] سكرالطبيعة عن‌الاحساس بفضيحتها والآن اذا زال‌العايق وارتفع‌الحجاب وكشف‌الغطاء بموت‌البدن فيتأذّى‌النفس بتلك‌الهيئآت الردّية اشدّالأذی ولكن لمّا كانت هذه‌الهيئآت غريبة عن جوهرالنفس وكذا مايلزمها فلا يبعد أن تزول فی مدّة من‌الدهر متفاوتة بحسب تفاوت‌العوايق فی رسوخها و ضعفها وكثرتها و قلّتها انشاءالله .

ويشبه ان يكون [فی] الشريعة اشارت الی هذا حيث ورد : «أنّ‌المؤمن‌الفاسق لا يخلّد فی‌النار» .

واما القسم الثالث فهوالنّقص الذاتی للشاعر بالعلوم والكمال العقلی فی‌الدنيا والكاسب لنفسه شوقاً اليه ثم تارك الجهد فی كسبه ففقدت منه‌القوّة الهيولانيّة و حصلت له فعليّة الشّيطنة والأعوجاج و رسخت فی وهمه العقايد الباطلة فهی‌الداء العياء التی أعيت اطبّاء النفوس‌المريضة عن دوائه .

وهذاالألم الكاين عنها بازاءاللّذّة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجلّ من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشدّ من كل احساس بمناف حسّی من تفريق اتّصال بالنار او تجميد بالزّمهرير او قطع بالمناشير او سقط [2] من‌شاهق.

وعدم تصوّر ذلك‌الالم فی‌الدّنيا سببه ما ذكرنا فهذه والتی بازائها هماالشّقاوة والسّعادة العقليتان المعروفتان عندالفلاسفة ونحن بصدد اثبات‌المثوبات‌والعقوبات الحسّيّين عن قريب انشاءالله .

الاشراق‌الثامن
فی درجات الناس فی هذه‌الشّقاوة .

اعلم ان هويّة الأنسان بمنزلة مرأت قابلة للصورالواقعة فی‌العالم و انّماالمانع

۱ــ و يشغلها سكرالطبيعة .... دناط

۲ــ او سقطه من شاهق

من انكشاف الصور العلميّة له احد حجب خمسة .

اولها : نقص جوهره وكونه بالقوة كحديدالمرئات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل

والثاني: كدورة الشهوات والمعاصي المكدرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له كصداء المرئات و طبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقايق الى مصالح المعيشة واستيعاب همّة في الطاعات والتفقه فيها و صرف الفكر في تفاصيلها كمرئات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها

والرابع : وقوع السد والحجاب بينه وبين الصورة المطلوبة باعتقادات مسوقة اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصبّاً فرسخت وتأكدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق.

وهذا كالجدار الواقع بين المرئات والصورة كقوله تعالى[1] : «وحيل بينهم وبين ما يشتهون» و قوله تعالى : «وجعلنا من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم[2] فهم لا يبصرون» .

الخامس: عدم الانتقال والارتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما هو المطلوب الاصلي من الحضرة الالهية «على الصراط المستقيم[3]».

فان الاهتداء الى الحق لايمكن الا بالعثور على الجهة التي بها يقع الاهتداء والانتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطرية فلا يحصل الا بمقربات و علوم سابقة وكل علم غير فطري لا يحصل الا بعلمين سابقين متزدوجين على شرايط مخصوصة يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل باصول المعارف و بكيفية الترتيب وعدم الانتقال من بعضها الى بعض على اقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .

١- سورة ٣٤، آية ٥٣ ٢- سورة ٣٦، آية ٨

٣- سورة ١ آية ٦

مثاله فيالمرآة لمن اراد ان يرى قفاه فيها فانّه يحتاج الى مرآتين يضعهما ويراعى بينهما نسبةً مخصوصة وضعيّة حتّى ينطبع صورةالقفا فىالتى يقابله وينتقل منها الىالاُخرى فيشاهده فهكذا فى اقتناصالعلوم طرق عجيبة من حكايات المرآيا و اشباحهاالمنتقلة .

والغرض منها فى هذاالمقام مجرّد مثال نضربه لموانعالسعادة العلميّة والاّ فجوهرالنفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتّحادهـا بالعقل يصير عين العلوم التى حصّلها .

والحاصل : اناللطيفة الملكوتيّة فىالانسان امر ربّانىّ و سرّ من اسرار الله وهى بحسبالفطرة صالحة لمعرفة حقايقالموجودات لولاالاحتجاب باحدهذه الامور التى بعضها عدميّة و بعضها وجوديّة اعظمها الاشتغال بغيرالحقّ من الصور الموهومة .

وفىالحديث عن صاحب هذهالشريعة : «لولا انّالشياطين يحومون على قلوب بنىآدم لنظروا الى ملكوت السماء» .

واليه الاشارة بما روى: «انه قيل له يارسولالله اين الله فىالارض ، قال : فى قلوب عبادهالمؤمنين» .

وفىالخبر: «لايسعنى ارضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلبعبدىالورع المؤمن. خ‌ل)» .

فعلم انه : اذاارتفع هذهالموانعالداخلية والخارجيّة عن نفسهالناطقة تجلى فيها صورة الملك والملكوت وهيئةالوجود على ماهى عليه فترى فىذاته: «جنّة عرضهاالسماوات[1] والارض» .

۱ـ سورة ۳ آية ۱۲۷

ومملكة العارف اعظم منها لأنّ هذه من عالم الملك فقط والملكوت فسحتها اعظم .

الاشراق التاسع

في احوال النفوس الناقصة والمتوسطة و سعادتها و شقاوتها المظنونتين على رأى الحكماء .

اما الناقصة الساذجة عن العلوم كلّها حتى الأوليات فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها والمنقول من «امام المشائين» على رواية اسكندر انّها فاسدة و على رواية «ثامسطيوس» انّها باقية فاذا كانت باقية ولم تترسّخ فيها رذيلة نفسانيّة تعذّبها ولا فضيلة عقليّة تلذّها ولا امكن تعطّلها من الفعل والانفعال وعناية الله واسعة وجانب الرّحمة ارجح فلا محالة لها سعادة وهميّة من جنس ما يتصوّره وفي هذه الحالة لاعريّة عن اللذة بالاطلاق ولا نائلة لها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الأطفال بين الجنّة والنار .

واما النفوس العامية التي تصوّرت المعقولات الأوليّة ولم تكتسب شوقاً الى الحقايق النظرية حتى تتأذّى بفقدها تأذّياً نفسانياً سواء كانت نقية النفس عن معاصي الأفعال الشهويّة والغضبية او فاجرة عاصية .

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن في درجتها اذ ليست لها درجة الارتقاء الى عالم المفارقات ولايصحّ القول برجوعها الى ابدان الحيوانات ولا بفنائها [١] لما علم .

فطايفة اضطرّوا الى القول بان نفوس البله والصلحاء والزّهاد يتعلّق في

١- ولا بفنائها ...

الهَواء بجرم مركّب من بخار و دُخان يكون موضوعاً لتخيّلاتهم ليَحصُل لهم سعادة وهميّة" و كذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهميّة".

وطايفة زيّفوا هذا القول في الجِرم الدُخانى و صوّبوه في الجِرم السّماوى والشيخ الرئيس نقل هذا الرأى من بعض العلماء ووصفه بأنّه ممّن لا يجازفُ في ـ الكلام والظاهر انه «ابو نصر الفارابى» واستحسنه قائلاً يَشبه ان يكون ما قاله حقاً[1]

وكذا صاحب التلويحات صوّبه واستحسنه في غير الأشقياء قال : «و امّا ـ الأشقياء[2] فليست لهم قوّة الارتقاء الى عالم السّماء ذوات نفوس نوريّة و اجرام شريفة » .

قال : والقوّة يحوّجهم الى التخيّل الجِرمى وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جِرم" كرى غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالم الأثيرى والمنصرى موضوعاً لتخيّلاتهم فتخيّلون من اعمالهم السيّئة مثلاً من نيران و حيّات تَلسَع و عقارب تلدَغ و زقّوم يُشرب.

قال وبهذا يندفع ما بقى من شبه اهل التناسخ .

وقال تأكيداً لهذا الرأى : ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهّال والفجرة لو تجرّدوا عن قوّة جرمية مذكّرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم و جهالاتهم مخصّصة لتصوّراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الأفاضل وقد مرّ انّ مبناه على عدم الاطّلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الخياليّة .

۱ـ واعلم ان الشيخ نقل هذا القول فى اواخر الهيات الشفاء مبحث المعاد .

۲ـ شرح حكمة الاشراق ط ۱۲۱٦ هـ ق ص ۴۵۲، ۴۵۳ ـ ۴۵۴ .

الاشراق العاشر

في ابطال ما ذكروه والاشارة الى ما اهملوه.

اما الذي قرّروه من باب العقليات في سعادة النفوس الناقصة فايّ لذّة في ادراك المعلومات الاوليّة مثل «الكلّ اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين» و «الاشياء المساوية لشيء متساوية».

بل السعادة ان كانت عقليّة ففي ادراك الوجودات العقلية و نيل هويّاتها وان كانت بدنيّة، فبمشاهدة المشتهيات الحسية وكذا سعادة كلّ قوّة بوجود ما يناسبها.

واما الذي قرّروه في المتوسّطين في السّعادة والشّقاوة؛ فلا يخفى على من تدرّب في هذه العلوم ان كون جرم سماويّ او عنصريّ موضوعاً لتصوّرات نفس لا يستتم [1] الا بان يكون لها به علاقة طبيعيّة او لبدنها معه علاقة وضعيّة، فانّ المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس او ينسب اليه فايّة نسبة حدثت بين الجوهر الرّوحاني والجرم الابداعي اوجبت اختصاصه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره من الاجرام؛ بل الى حيّزه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و انى يتصوّر العلاقة الطبيعيّة لجوهر نفسانيّ صوريّ مع جرم تامّ الصورة الكماليّة غير عنصريّ الذات ولا يمكن [2] التصرف فيه لمتصرّف بالتصوير والتمثيل الا لصورته [3] الابداعية الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الاوّلي و ايّة مادّة جسمانية تصير آلة لتخيّل [4] نفسانيّة فلا بدّ و ان يتحد بها ضرباً من الاتحاد ويستكمل بها نوعاً من

۱ــ لا تستمر ... د،ط

۲ــ ولاالممكن ... د،ط

۳ــ الا صورته الابداعية ... ب،ط

٤ــ لتخيل قوة نفسانية د،ط

الاستكمال فيخرجها من حدّ قوّة الى حدّ فعل بالانفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لايتحرّك الا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركاته النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفسانيّ ومعشوق عقليّ يتشبّه[1] فيها .

ولا يمكن ايضاً ان يكون ذلك من قبيل المرايا التى لها نسب وضعيّة الى ما يتصرف فيها النفوس بالطبع كما يتحصّل[2] صورة فى المرآت التى لها نسبة وضعيّة الى عينك التى هى بالحقيقة مرآت نفسك التى يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكى وما يجرى مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرآتين كيف والسماويات عندهم ليست مطيعة الا لمباديها الاُولى و هى ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولاقابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواسر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اُخرى ليتصوّر بينها و بين الاجرام العاليّة علاقة وضعيّة بسببها يصير هى لها كالمرآت الخارجيّة ليشاهد ما فيها من الاشباح الخياليّة ثم على تجويز كونها مرائى كيف يكون المثل التى هى تخيّلات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس سيّما الاشقياء منهم المعذّبون بها كما اعترفوا بـ : أن الصور المولمة هى[3] التى قد حصلت من سيّئاتهم الرديّة و عقايدهم الباطلة .

والحاصل فى الاجرام الفلكيّة لصفاء قوابلها و شرف مباديها ليس الا صوراً نقيّة مطابقة للواقع ، فلا يستتمّ ما قالوه ولا يستقيم ما قرّروه من كون جرم فلكى مما يتعذّب به الاشقياء ، وكما لم يجز ذلك فى الجرم الفلكى فكذلك لايجوز فى جرم ابداعيّ غير منخرق منحصر نوعه فى شخصه لانّه على ما تصوّروه لا بدّ و ان يكون له طبيعة خامسة ممتنعة الحركه المستقيمه كالافلاك ، فيكون حكمه حكمها

١ـ يتشبه به فيها ... «ط»   ٢ـ : كما يتخيل صورة ...... «ط» ـ ل،م

٣ـ فى نسخة «ط» : كما اعترفوا بالصور المولمة التى حصلت ....

سواء سمّى باسم الفلك اولا ؟

ولعلّ عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانى متناه موضوعاً لتصرفاتها [1] الادراكيّة الغير المتناهيّة اذ لا اقل من ان يكون فيه بازاء كلّ تعلّق و تصوّر قوّة واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل فى جرم واحد استعدادات غير متناهيّة مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما ادّت اليه افكار هؤلاء المشهورين بالحكماء وليس المتخلّص منه الّا بالتشبّث باذيال الأنبياء المؤيّدين بالوحى والانباء انشاءالله .



١ــ فى نسخة «ط»: موضوعاً لتصرفاتها وتصوراتها الادراكية .

المشهد الرابع

فی اثبات الحشر الجسمانی وما وعده الشارع و اوعد علیه من القبر و البعث و الجنة والنار وغیر ذلك

و فیه شواهد:

الشاهد الاول

فی اثبات النشأة الثانیة . و فیه اشراقات

الاول ، فی تمهید اصول اسلفناها

یبتنی علیها ما ندعیه الآن وهی سبعة

الاصل الاول : ان تقوم كل شیء طبیعی بصورته ومبدء فصله الاخیر لا باجناسه وفصوله العالیة والمتوسطة ؛ ان كانت ، ذاتها بمنزلة اللوازم .

وكذا وجود كل مركب طبیعی بصورته الكمالیة وانما الحاجة الی المادة لاجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار[1] الی حامل طبیعی فان مادة الشیء هی

۱ـ فی اكثر النسخ الموجودة عندی: دون الافتقار بمركب طبیعی ، وفی بعض النسخ : الاول فی تمهید اصول اسلفناها ..... و هی سبعة : الاول ، من دون لفظ الاصل

القوّة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها الى الصّور نسبة النقص الى التمام وان المادّة و ما يجرى مجريها انّما هى معتبرة فى الشيء المادّى على وجه الابهام فان اعضاء الشخص و بدنه ابداً فى التحوّل والذّوبان والسّيلان بحرارته الغريزيّة المستولية عليها من نار الطبيعة ، والشخص «هوهو» نفساً و بدناً من اول العمر الى منتهاه لانحفاظ هويّة بدنه بنفسه التى صورته التماميّة فهذيّة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس، وان تبدّل تركيبه وكذا هذيّة الاعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع اذ كلّها منحفظة الهويّة تبعاً لهويّة النفس .

الاصل الثانى : ان تشخّص كلّ شيء عبارة عن وجوده الخاصّ به مجرّداً كان او مادياً ، واما الاعراض فهى من لوازم الشخصيّة لامن مقوّماتها ، ويجوز ان يتبدّل كميّاته وكيفياته و اوضاعه تبدّلاً من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هوهو» بعينه .

الاصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرى مما يجوز فيه الاشتداد الاتصالى من حدّ نوعىّ الى حدّ آخر وكلّما بلغ الى درجة اعلى من الكون يكون هى اصل حقيقته ومادونها من الآثار واللوازم بل الوجود كلّما كان اقوى كان اكثر حيطةً بالمراتب و اوفر جمعيّةً للدّرجات .

اولاترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الاحساس والارادة ، ويفعل الانسان افاعيلها كلّها مع النطق ، والعقل يفعل الكلّ بالانشاء والبارى يفيض على الكلّ مايشاء .

الاصل الرابع : انّ الصّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة

كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاك والكواكب من المبادي الفعّالة حيث وُجِدَت منها على سبيل الأبداع توجبا (توجبها. خ ل) تصوّرات تلك المبادي بلاشركة الهيولى بالأستعداد اذلا مادّة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصُّوَر الخياليّة الصادرة عن النفوس[1] بقوّتها الخياليّة من الأشكال والأعظام والأجرام التي هي كالأفلاك باعداد كثيرة من الجسميات فانّها ليست قائمة بالجرم الدّماغي ولا في العالم المثال الكلّي كما بيّناه بل في عالم النفس و صقع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهيولائي .

ولا شبهة في ان ما يتصورها النّفس بقوّتها المصوّرة ويشاهدها بباصرتها الخياليّة، لها وجود لافي هذا العالم و الّا لرآها كل سليم الحسّ بل في عالم غايب عن هذه الحواسّ الظاهرة لأنّها ماديّة لا تدرك الّا ما يقارن المادّة وانما ضعف وجودها وعدم ثباتها لنا مادمنا في هذا العالم و قلّة اثرها لأشتغال النفس بما توردهالحواس عليها من آثار هذا العالَم ولضعف الهمّة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوّة العزيمة واجتماع الهمّة و انحصار القوى في المتخيّلة يكون تلك الصُّوَر حينئذ اقوى من هذه المحسوسات التي يدركها هيهنا ، ويكون تلك القوّة عيناً باصرة للنفس وقدرة فعالة فيصير القوّة فعلاً ويقلب العلم مشاهدةً والخيال بصراً .

الاصل الخامس : انّك قد علمت : ان القوّة الخياليّة والجزء الحيواني من الأنسان جوهر مجرّد عن هذا البدن الحسّي والهيكل المحسوس ، فهي عند تلاشي هذا القالب المركّب من العناصر و اضمحلال اعضائه وآلاته باقية غير داثرة ولايتطرّق اليها فساد ولا اختلال اصلاً .

---

[1] ـ عن النفس ... ا د ط

الأصل السادس : انّ الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور الغايبة عن الحواس بلا مشاركة الموادّ[1] وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادّة فحصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول الحلول والاتّصاف كما علمت : انّ صور الموجودات حاصلة للبارى قائمة به من غير حلول و انّ حصولها للفاعل اوكد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس فى ذاتها عالم خاصّ بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكيّة والعنصريّة والانواع الجسمانيّة والاشخاص المجرّدة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم[2] فى قوة خياله مالا وجود له الّا فيها والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود فى خارج محلّ الهمّة ، ولكن لا يزال الهمّة يحفظه ولا يؤده حفظ ما خلقته فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى[3] .

واقول : ان هذه القدرة التى يكون لاصحاب الكرامات فى الدنيا يكون لعامّة اهل الآخرة فى العقبى الّا انّ السّعداء لصفاء طويّتهم و حسن اخلاقهم يكون قرناؤهم فى الآخرة الصّور الجنانيّة من الحور والقصور والحوض والشراب الطّهور .

واما الاشقياء فلخبث عقايدهم و رداءة اخلاقهم واعوجاج عاداتهم يكون جليسهم فى القيامة الجحيم والزّقّوم والعقارب والحيّات اذكما ان الاعمال مستتبعة

١ـ فى نسخة ... داط : على ابداع الصور الغالبة من الحواس فنقول : كل صورة تصدر ، الخ......

٢ـ فى نسخة داط : «قال بعض العرفا و كل انسان يخلق بالهمة فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها» .

٣ـ والقائل هو الشيخ الكامل المكمل «محيى الدين عربى «قده» فى الفص الاسحاقى من الفصوص «طبع قاهرة» ، ١٣٦٥ ﻫ ق ص ٨٦،٨٨ . والعبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله مالاوجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة مايكون له وجود من خارج محل الهمه .

للأعمال في الآخرة بوجه.

وما يحصل في المعاد من الصور تأثيرها للعباد ايلاماً و الذاذاً اشدّ بكثير من هذه المحسوسات الموذية الملذّة هيهنا كيف وربّما يكون المحكوم به في المنام اقوى تأثيراً مما في اليقظة فما ظنّك في الصّور الاُخرويات مع صفاء المحلّ وقوّة الفاعل وعدم الشّاغل و ذكاء المدرِك [1].

واعلم ان هذه النار التي تراها في الدنيا ليس هذا الصفاء والاشراق واللمعان داخلاً في حقيقتها فان هذه كلّها مسلوبة من نار الآخرة وانما تثبت لهذه لأنّها ليست نيراناً محضة بل فيها نار و نور واما النار المحضة فتمامها انّها موذية قطّاعة نزّاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقاً حقيقة والذى يباشر الاحراق والتفريق حقّاً وحقيقةً هي نار الهيئة مستورة ولها ارتباط بهذا المحسوس وقس عليها ساير الصّور المولمة والملذة

الاصل السابع : انّ المادة التي اثبتوها لأجل وجود الحوادث والحركات وتجدّد الصور والطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الّا القوّة والاستعداد و اصلها و منبعها ـ الامكان الذاتي [2] ومنشأ الامكان ذاتيّاً كان او استعداديّاً هو نقص الوجود او فقره فمادام للشئ نقص في الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص والفعليّة بعد القوة: فكما ان سلسلة العقول عند الرواقيّين منقسمة الى طائفتين ؛ طائفة منهم لا يلتفتون الى ماسوى الله ولا تقع نظرهم الى انفسهم فضلاً عمّا تحتهم فلا يصدر عنهم الاجرام و طائفة اخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الاجرام والنفوس لاجل التفاتهم الى

١ـ اعلم ان هذا الاصل من الاصول التامة التي يتوقف عليه اثبات حشر الابدان و اتصالها بالارواح.

٢ـ منبع المادة ليس الا نقص الوجود و تنزلها عن العالم المثالي و تحققها في هذا العالم فاذا امكن تنزل الوجود عن الحق بحيث وقع في مرتبة القوة المحضة يجب صدورها والهيولى في مقام الصدور عن الحق لايحتاج الى مادة سابقة ولذا قيل انه ابداعي و بهذا يثبت وجود الهيولى وجوداً جوهرياً.

ذواتهم الأمكانيّة ، فكذلك سلسلةالنّفوس على ضربين منها مايتعلّق بالأبدان ـ المستحيلة الكائنة وينفعل عن هيئاتهاالماديّة لكونها بالقوّة بعد ومنها مالا يتعلّق بهذهالأبدان المستحيلة بل الأبدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادّة و انّما شأنهاالصدور التّدبيرى على جهة الفاعليّة واللزوم مع حيثيّة امكان وقصور عن درجة الكمالالعقلى و الا لما يصحبهاتجسّم وتكدّر فهـذاالقسم منالنّفوس تجرّدت عنالحسّ دونالخيال ولو تجردتعنهما لكانت منالمقرّبين .

الاشراق الثانى

فى تفريع ما اصّلناه

فاذا تمهّدت هذهالأصول انكشف :انالمعاد فى يومالمعاد هذاالشخصبعينه نفساً وبدناً وانّ تبدّل خصوصياتالبدن منالمقدار والوضع وغيرهما لا يقدح فى بقاء شخصيّةالبدن فان تشخص كلّ بدن انّما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت خصوصيات المادّة حتى انّك اذا رأيت انساناً فى وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها امكنك ان تحكم عليه بانّه ذاك ـ الانسان فلا عبرة بتبدّلالمادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورةالنّفسانية ، بـلالحال كذلك فى تشخّص كلّ عضو منه ولوكان اصبعاً واحداً ، فانله اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً منالأجسام و اسم ـ الأصبع واقع عليه بذلكالأعتبار لا بهذه فتعيّنه بالأعتـبار الأوّل باق مادامت ـ النفس تتصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تقلّبه كيف تشاء وتعيّنه بالأعتبار الثانى زايل لأجلالأستحالاتالواقعة فيه.

فبعد حشرالنّفوس و تعلّقها باجساد اخرى غير هذهالأجساد ، ليس لأحد ان

يقول : ان هذا البدن المحشور غير البدن الّذى مات .

وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذاك ، فان هذا من الذّهب وذاك من النّحاس؛ بل له ايضاً ان يقول: ان هذا ذاك بعينه فان ذلك النّحاس صار بـالأكسير فى كورة جهنّم هذا ؛ فجوهريّة هذا العبد واحدة" فى الدّنيا والآخرة و روحه باق مع تبدّل الصور عليه من غير تناسخ وكل ماينشأ من العمل الذى كان يعمله فى الدنيا من خير او شرّ يعطى لقالبه جزاء ذلك فى الآخرة «انّ فى هذا لبلاغاً لقوم[1] عابدين» .

فحاصل البرهان على حشر الأبدان : انّ النّفوس الانسانيّة باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مرّ وليس للمتوسّطين والناقصين درجة الارتقاء الى عالم المفارقات ولا التعلّق بابدان عنصريّة بالتّناسخ ولا بالأجرام الفلكيّة على اىّ من الوجهين اللّذين ابطلناهما ولا التعطّل السّحض فلامحالة لها وجود لا فى هذا العالم ولا فى عالم التجرّد المحض فهى موجودة فى عالم متوسّط بين التجسّم المادّى والتّجرد العقلى .

الاشراق الثالث

فى وجوه الفرق بين الدّنيا والآخرة

فى نحو الوجود الجسمانى

الأول: ان القوّة هيهنا لاجل الفعل فيتقدّم عليه بوجه، والفعل هناك متقدّم على القوّة ولأجلها .

الثاني : انّ الفعل اشرف من القوّة فى هذا العالم والقوّة فى الآخرة اشرف من الفعل لأنّ هذا العالم دار الانتكاس .

---

[1] ـ سورة ٢١ آية ١٠٦

الثالث: انّ اجساد هذاالعالم قابلة لنفوسها علىٰ سبيل الاستعداد و نفوس ـ الآخرة فاعلة لاجسادها علىٰ سبيل الاستيجاب والاستلزام .

فهيهنا يرتقي الابدان بحسب تزايد استعداداتها الىٰ حدودالنفوس وفي الآخرة يتنزل الامر الى النفوس فينسج منها الابدان .

الرابع : ان اعدادالابدان كاعدادالنفوس غير متناهيــة هناك اذ ليس بممتنع وجود غيرالمتناهي فيه لعدم التضايق والتزاحم و نفي المواد والتداخل والمباينة والمسامتة .

ولكلّ انسان عالم تامّ في نفسه لاينتظم مع غيره في دار واحدة ولكلّ احد من اهل السّعادة مايريده ومن يرغب في صحبته لحظة عين اوفلتة خاطــر .

وهذا اقلّ مراتب الجنان فالعوالم هناك بلانهاية كل منها «كعرض السماوات والارض[1]» بلا مزاحمة شريك و سهيم .

تنبيه

ومما ينبّه علىٰ هذا : ان هذاالعالم الدنياوي بجملة مافيه اذا اخذ دفعة ليس في مكان وجهة من الجهات ولا في زمان، ولم يصدر من الباري [2] لاجل استعداد مادّة و صلوح قابل بل بمجرّد جهة الفيض الفاعلي فهو اذا اخذ بهذاالوجه امــر تسلب عنه: «متىٰ» و «الوضع» و «الاين» والكيفيات المحسوسة ، فهــكذا يجب ان يتصور حال كلّ عالم من العوالم الاخروية لواحد من اهل السّعادة فكلّ عالـم عالـم والله سبحانه ربّ العالمين .

۱ـ سورة ۳ ، آية ۱۳۷

۲ـ في اكثرالنسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....

الاشراق الرابع
في الاشارة الى مذاهب الناس في المعاد.

ان من الاوهام العامية: اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية و طائفة من الطبيعيين والاطباء ممن لااعتداد بهم فى الفلسفة ولا اعتماد عليهم فى العقليات ولا نصيب لهم من الشريعة؛ ذهبوا الى نفى المعاد واستحالة حشر النفوس والاجساد زعماً منهم: انّ الانسان اذا مات فات و ليس له معاد كساير الحيوان والنبات و هؤلاء ارذل الناس رأياً و ادونهم منزلة.

والمنقول من جالينوس هوالتوقف فى امر المعاد لتردده في امر النفس هل هى صورة المزاج فينفى ام صورة مجردة فيبقى.

ثم من المتشبثين منهم باذيال العلماء من ضمّ الى انكاره له: انّ المعدوم لا يُعاد فيمتنع حشر الموتى، والمتكلمون منعوا هذا تارةً بتجويز اعادة المعدوم و اخرى بمنع فناء الانسان بالحقيقة لأن حقيقة الانسانية باجزائه الاصلية، و هى باقية اما متجزية او غير متجزية.

ثم حملوا الآيات والنصوص الواردة فى اثبات الحشر على ان المراد جمع المتفرقات من اجزاء الانسان التى هى حقيقته فهؤلاء التزموا احد امرين مستبعدين عن العقل والنقل والسكوت خير من الكلام ممن لا يعلم.

واتفق المحققون من الفلاسفة والمحققون[1] من اهل الشريعة بثبوت المعاد و وقع الاختلاف في كيفيته، فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء الى انه جسمانى فقط بناءً على ان الروح جرم لطيف سارفى البدن.

۱ــ والمحققون من اهل الشريعة ... دانط

وجمهور الفلاسفة على انّه روحانيّ فقط .

و ذهب كثير من الحكماء المتألّهين ومشايخ العرفاء فى هذه الملّة الى القول بالمعادين جميعاً .

امّا بيانه بالدّليل العقلى فلم أرَ فى كلام احد الى الآن وقد مرّ البرهان العرشى على انّ المَعاد فى المَعاد هو بعينه هذا الشخص الانسانى روحاً و جسداً بحيث لو يراه احدٌ عندالمحشر يقول : هذافلان الذى كان فى الدنيا .

ومن انكرَ هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و لزمه انكار كثير من النّصوص .

الاشراق الخامس

فى دفع شبهة الجاحدين للمعادالجسمانى .

الاوّل منها : انّه يلزم اعادةالمعدوم كما مرّ .

والثانى : انه يلزم مفسدةالتناسخ .

والثالث : انّ الاعادة لالغرض عبث لايليق بالحكيم ، والغرض انكان عايداً اليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه وانكان عايداً الى العبد فهو انكان ايلامه فهو غير لايق بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذّة اليه فاللّذات سيّما الحسيات انما هى دفع الآلام كما بيّنه العلماء والأطبّاء فى كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلاً حتى يوصل اليه لذة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ

والجواب عن الاوّل بانّه : ليس فيماقرّرناه فى المعاد اعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدّد احوال لأمر باق .

وعن الثانى بـ : أنّ البدن الاخروى موجود فى القيامة بتبعيّة النفس لا انّها

مادة مستعدة يفيض عليها صورتها وقد مر الفرق بين الوجهين ولا تناسخ الا فى ـ الوجه الاخيـر .

وعن الثالث : بما علمت في مباحث الغايات من الفرق بين معانى الغرض والغاية والضرورى ، وان لكل حركة طبيعى غرضا و غاية طبيعية ولكل عمل جزاء و لازما «ولكل امرء مانوى» و آله الآخرة والدنيا واحد ليس فعله الخاص الا ـ العناية والرحمة وايصال كل حق الى مستحقه وانما المثوبات والعقوبات لوازم و ثمرات و نتايج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقتراف سيئآت ساقها اليه القدر تبعا للقضاء الالهى .

الرابع: انه اذا صار انسان معين غذاء بتمامه لانسان آخر، فالمحشور لايكون الا احدهما، ثم ان الآكل اذا كان كافرا والمأكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع و تنعيم العاصى او كون الآكل كافرا معذبا والمأكول مؤمنا متنعما مع كونهما جسما واحـدا .

والجواب بتذكر ما اسلفناه فى غاية الوضوح ، وللمتكلمين كلمات عجيبة فى هذا المقام و حرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الاكتفاء بصورة الشريعة والعمل بظواهر الاحكام .

الخامس : ان جرم الارض مقدار ممدود ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد ـ النفوس غير متناهية فلا يفى بحصول الابدان الغير المتناهية معا .

والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة لامقدار لها فى ذاته يمكن لها قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متعاقبة و زمان الآخرة ليس من جنس ازمنة الدنيا «فان يوما منها كخمسين الف سنة من[1] ايام الـدنيا» وان هذه ـ

۱ـ وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون ، سورة۲۲ ، آية ٤٦

الأرض غيرمحشورة على هذه الصفة وانما المحشورة منها صورة اخرى[١] يسع الكل من الخلايق الأولين والآخرين فاتل قوله تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوالله[١] الواحد القهار» و قوله: «قل ان الأولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم[٢] معلوم».

السادس: ان المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار موجودتان بالفعل و اهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة و لنسيانهم امر الآخرة و احوال النفس متعجبون من ذلك بانهما اذا كانتا موجودتين فاين مكانهما من العالم و في اي جهة يكونان اهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يحصل في اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة او في داخل طبقات هذه الأجرام فيلزم التداخل المستحيل اوفيمابين سماء وسماء فمع استحالته ينافي قوله تعالى: «جنة عرضها[٣] السموات والأرض» والذين لم يدخلوا البيوت[٤] من ابوابها» كاكثر المتكلمين يجيبون عن ذلك تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق السماوات بقدر مايسعها وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا الاندري الله ورسوله اعلم.

الاشراق السادس
في ابطال ما ذكروه في دفع لزوم التناسخ
عند الاعادة

قال بعض الأعلام[٥] في رسالة لفقها في تحقيق المعاد: ان للنفس الناطقة ضربين من التعلق[٦] في هذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح الحيواني.

و ثانيهما ثانوي بالأعضاء الكثيفة فاذا انخرف مزاج الروح و كاد ان يخرج عن

١- س ١٤، ی ٤٩ ٢- س ٥٦، ی ٤٩ ٣- س ٢ ی ١٢٧ ٤- س ٢، ی ١٨٥

٥- وهو غياث اعاظم الحكما ابن مولى صدرالدين الشيرازى الدشتكى. ٦- بهذا البدن، خط - م ل.

صلاحيّة التعلّق الثانوی من جهة النفس بالاعضاء وهذا[1] يتعيّن الاجزاء تعيّناً «ما»
ثم عندالمحشر اذا جمعت و تمّت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخاری مرّةً اخری عاد تعلّق الروح كالمرّة الاولی فذلك التعلّق الثانوی يمنع من حدوث نفس اخری علی مزاج الاجزاء فالمعاد هی النّفس الباقية لنيل الجزاء. انتهی.

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعی منشاؤه خصوصيّة المزاج والاستعداد وحركة الطبيعة فی استكمال بعد استكمال الی ان يبلغ درجة النفس فی الكمال وليس تعلقها به كتعلّق الانسان بخرابة عاش فيها «ايّاما» كانت معمورة فهجر منها مدّة ثم اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابداً مقصور النظر اليها عن العمرانات، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون فی الامور الطبيعيّة ومن ذاق[2] مشرب الحكمی يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون اقرب الاجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصّاً باعتدال مزاج متوسّط بين الاضداد لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد.

ومعنی قولهم : لها تعلّق ثانوی بالاعضاء : ان تعلقها بها بالعرض لأجل كونها كالقشر الصاين للروح البخاری الّذی هو كزجاجة فی مشكوة البدن زيتها يضیء مصباح النفس او كشبكة لحمام الروح الالهی والطاير القدسی فی ارض خربة فاذا انكسرت الزجاجة و فنی الزيت فانی يقع ضوء المصباح فی المشكوة واذا تمزّقت الشبكة واستحالت تراباً و هواءً وطار طايرها القدسی فای تعلّق بقی له باجزائها المتفرّقة فی اقطار من الامكنة.

۱ــ فی بعض النسخ: وبهذا يتعين الاجزاء

۲ــ ومن ذاق من مشرب الحكمی... كذا فی بعض النسخ وفی بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق. «ومثل هذه الهوسات والخرافات» عوض «الجزافات»

ذكر تنبيهي

انالشيخ الغزالی صرّح فی مواضع من کتبه بانالمعادالجسمانی هو ان یتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر واستنکر عود اجزاء البدن الأول .

قال : ان زیدالشیخ هو بعینه الذی کان شابّاً ، وهو بعینه الذی کان طفلاً و جنیناً و صغیراً فی بطن الأمّ مع عدم بقاء الأجزاء ففیالحشر ایضاکذلكوالملتزمون[1] عودالأجزاء مقلّدون بلادرایة .

اقول: هذا کلام فی غایةالاجمال ولم یظهر منهالفرق بینالتّناسخ والحشر . وقد علمت انالحق فیالمعاد عودالبدن بعینه وشخصه کما یدلّ علیهالشرع الصحیح من غیر تأویل ویحکم علیهالعقلالصّریح منغیر تعطیل .

ثمّ قال : وهذا لیس بتناسخ ، فانالمعاد هوالشّخصالأول و«المتناسخ به» شخص آخر فالفرق بینهما انّالروح اذا صار مرّةً اخری متعلّقاً ببدنآخر فانحصل من هذاالتعلّقالشخص الأول کان حشراً واقعاً لا تناسخاً .

اقول : تقریره للمعاد الجسمانی بـ : انّه عود للشّخص مع عدم عودا لبـدن و تصریحه بـ : أنّالشخص انما هو مجموعالروح والبدن مشکل .

واشکل منه ما قرّره فیالفرق بینالحشر والتّناسخ بانّالشخص فیالثانی غیر الأول وفی الأول عینه اذ فیالفرق بینهما بهذاالوجه نظـر .

وقال فی موضع آخر : انالروح یعاد الی بدن آخر غیرالأول ولا یشارك لـه فی شیء منالأجزاء .

١ــ والملتزمون بعودالاجزاء .... لـم ، آ،ش

ثمّ قال : فان قيل هذا هوالتناسخ قلنا سلّمنا ولا مشاحة فی الأسماء والشرع جوز هذاالتناسخ ومنع غيره .

واقول : هذاالكلام مما تلقّاه جماعة بالقبول و لعلّه و من تبعه زعما ، انّ المحذور هيهنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بانالشرع جوّز هذاالنحومنالتناسخ ومنع غيره بلالأشكال هيهنا لزومالمحذور اللازم للتناسخ كما ذكروه فی بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذانفسين وكون شخص واحد ذا ذاتين وهذا بعينه وارد كلّما تعلّقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخص الأول او غيره و سواء سمّى هذا فی الشرع تناسخا او حشرا .

الاشراق السابع
فی الأمر الباقی من اجزاء (بدن. خ،ل) الانسان مع نفسه

اعلم انالروح اذا فارقالبدنالعنصری يبقی معه امر ضعيفالوجود من هذا ـ البدن قد عبّر عنه فیالحديث بعجبالذنب .

وقداختلفوا في معناه قيل : هوالعقل الهيولانی . وقيل : بلالهيولی الأولی . وقيل: الأجزاء الأصليّة و قال ابوحامد الغزالی : انّما هوالنفس و عليها منشأالنشأة الآخرة [1] .

وقال ابويزيدالوقواقی : هو جوهر فرد يبقی من هذهالنشأة لا يتغيّر ينشأ عليهالنشأةالثانية . وعندالشيخالعربي هي اعيانالجواهرالثابتة .

ولكلّ وجه لكنّالبرهان منّا دلّ على بقاءالقوّة الخياليّة التی هی آخرهذه

١ـ و عليها ينشأالنشأة الآخرة ـ د،ط

النشأةالأولى و اول النشأةالثانية [١].

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيلة المدركة للصور الجسمانية فلها ان يدرك اموراً جسمانية ويتخيل ذاتها بصورتهاالجسمانية التى كانت يحس بها فى وقتالحيوة كما فىالمنام كانت يتصور بدنهاالشخصى و يحس به مع تعطل هذه ـ الحواس وركودها ، فان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصراً و ذوقاً و شماً و لمسا يدرك بهاالمحسوسات الغائبة عن هذاالعالم ادراكاً جزئياً و يتصرف فيها و هى اصل هذه الحواس الدنياوية و مباديها الا ان هذه فى مواضع مختلفة لأنهاهيولانية يحملها هذاالبدن وهى فى موضع واحد لأنالنفس حاملها و حامل ما يتصورها فاذا مات الانسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواهاالخاصة بها و معها القوة المتصورة فيتصور ذاته مفارقة عنالدنيا و يتوهم نفسه عينالانسان المقبورالذى مات على صورته و يجد بدنه مقبوراً متدرك [٢] الآلام الواصلة اليه على سبيل العقوبات ـ الحسية على ما وردت بهالشرائع ، فهذا عذابالقبر .

وان كانت سعيدة يتصور ذاتها على صورة ملائمة ويصادفالامورالموعودة، فهذا ثوابالقبر كما قال «صلىالله عليه وآله» : «القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرالنيران».

اياك وان تعتقد هذهالامور التى يراهاالانسان بعد موته من احوالالقبر و احوالالبعث اموراً موهومة لا وجود لها فىالاعيان كما زعمه بعضالاسلاميين ـ المتشبثين بأذيالالحكماء الغيرالممعنين فى اسرارالوحى والشريعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر فىالشريعة و ضال فى الحكمة بل امور القيامة اقوى فىالوجود واشد تحصلا فىالتجوهر من هذهالحسيات فان هذهالصور يوجد

١ـ يدركالآلام الواصلة ... خ ط   ٢ـ فى اكثرالنسخالمخطوطة : آخر هذهالنشاة و اولالنشاة الثانية

فی‌الهیولی التی اخس الموضوعات .

والصورالاخرویّة اما مجرّدة او قائمة فی موضوع‌النفس ولا نسبة بین الموضوعین فی‌الشرف والخسّة فلا نسبة بین الصورتین فی‌القوّة والضعف علی ان کلیهما مدرکان للنّفس احدهما بواسطة الآلات الجسمانیّة والاخری بذواتها[1] فعلی ما حقّق‌الامر صحّ ان یقال ان‌الدنیا والآخرة حالتان للنفس وان یقال : انّ النشأةالثانیة عبارة عن خروج‌النفس الانسانیّة عن‌غبار هذه‌الهیئات‌البدنیّة کمایخرج الجنین من بطن امّه .

وقد وقعت الاشارة سابقاً الی ان سبب‌الموت الطبیعی فعلیّة‌النفس و تجوهرها و تقلّبها الی عالمها و اهلها و رجوعها الی‌الله او متنعّمة مسرورة او معذّبة منکوسة الرأس .

الاشراق الثامن
فی انّ‌الحکمة یقتضی بعث‌الانسان بجمیع قواه و جوارحه

ان کلّ قوّة من قوی‌العقل العملی للانسان یسری‌من نفسه‌الی‌البدن[2] فان‌النفس بمنزلة طیر سماوی له اجنحة ورياش فالجناحان هما‌القوتان‌العلمیّة‌والعملیّة والریاش لکلّ من‌الجناحین هی‌القوی والفروع لها والبدن بمنزلة‌البیضة التی یخرج منه الطیر فاذاحان وقت‌الطیران یطیر بجناحه الی‌السماء ویحمل معه کلّ ریشة من‌ریاشه فهذا[3] مثال‌النفس والغرض ان لکل قوة من قوی‌النفس کمال یخصّها و لذّة و الم

۱ـ علی ان کلیتهما مدرکتان... احدیهما بواسطة......«ط» ـ ل«م»
۲ـ ان کل قوة من قوی‌الانسان بما هو انسان یسری من نفسه الی‌البدن..... «ط»
۳ـ فهذا هو مثال النفس... «ط»... و اذاحان وقت... یطیر بجناحیه .... ل«م» ـ آ«ق»

يناسبها كما مرّ و بحسب كلٍّ ما كسبته يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرّره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادي والقوى عاليّة كانت او سافلة .

«فلكلٍّ وجهة[۲] هو مولّيها» ومن تحقّق[۴] بهذا تيقّن بلزوم عود الكلّ ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة لامتناع وجود ساكن في الخليقة معطّل في الطبيعة وقد مرّ بيان انه لا ساكن في الكون ، وانّ الكلّ متوجّه نحو الغاية المطلوبة ، الّا ان حشر كل احد الى ما يناسبه و يقصده فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد الانسان : «يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ، و نسوق المجرمين الى جهنّم وردا» وفي الشياطين «فوربّك لنحشرنّهم[۶] والشياطين» وفي الحيوان قوله : «واذا الوحوش حشرت[۷] والطّير محشورة كلٌّ له[۸] اوّاب» و قوله: «وما من دابّة في الارض[۹] ولا طائر يطير بجناحيه الّا امم امثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثمّ الى ربّهم يحشرون» .

وفي النبات «وترى الارض هامدة فا ذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وانّ الله يبعث[۱۰] من في القبور» وفي حق الجميع «و يوم نسيّر الجبال[۱۱] وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربّك صفّا» وقوله : «انا نحن نرث الارض[۱۲] ومن عليها و الينا يرجعون»

۲ـ س ۲، ی ۱۴۲
۴ـ ومن تحقق هذا ... «ط»
۵ـ س۱۹ـ ی ۸۸،۸۹
۶ـ س ۱۹، ی ۶۹
۷ـ س ۸۱، ی ۵
۸ـ س۳۸ ، ی۱۸
۹ـ س ۶ ی ۳۸
۱۰ـ س ۲۲، ی ۵ ، ۶، ۷....
۱۱ـ س ۱۸، ی ۴۴، ۵۶
۱۲ـ س ۱۹، ی ۴۱

وقوله : «وكلّ آتيه يوم القيامة[١٣] فرداً» وقوله : كما بدأنا اول خلق[١٤] نعيده» وقوله : «ائذا كنّا عظاماً[١٥] و رفاتاً ائنّا لمبعوثون خلقاً جديداً ، قل كونوا حجارة او حديداً او خلقاً مما يكبر في صدوركم» .

الاشراق التاسع

في سبب اختلاف الناس في كيفيّة المعاد .

واعلم انّ اختلاف اصحاب الملل والدّيانات في هذا الامر وكيفيّته انّما هو لاجل غموض هذه المسئلة العويصة و دقّتها و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في طبقته احكموا علم المبادي و تبلّدت اذهانهم في كيفيّة المعاد حتى رضيت نفسهم بالتقليد في هذه المسئلة المهمّة لغموضها حتى ان الكتب السماويّة المحكمة متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى ، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق .

ففي التوريّة «انّ اهل الجنّة يمكثون في النّعيم عشر الف سنة ثمّ يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او زيد منها ثمّ يصيرون شياطين» .

وفي الانجيل : «ان الناس يحشرون ملائكة لايطعمون ولايشربون ولاينامون ولا يتوالدون» .

وفي بعض آيات القرآن : انّ الناس يحشرون على صفة التجرّد والفردانيّة كقوله : «كلّ آتيه يوم القيامة فرداً[١٦]» وقوله : «كما بدءكم اول مرّة تعودون[١٧]» وفي بعضها على صفة التجسّم كقوله : «يوم يسحبون في النار على[١٨] وجوههم» .

١٣ـ س ١٩، ی ٩٣
١٤ـ س ٢١ ، ی ١٠٤
١٥ـ س ١٧، ی ٥٢، ٥٣
١٦ـ س ١٩، ی ٩٣
١٧ـ س ٧١ ، ی ٢٨
١٨ـ س ٤٠، ی ٧٢ ـ س ٥٤، ی ٤٨ .

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى[١]: «رب ارنى كيف تحيى الموتى» واستشكال عزير: «انى يحيى هذه[٢] الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف تبيينا لهذا الأمر كما قال تعالى: «وكذلك اعثرنا[٣] عليهم ليعلموا ان وعدالله حق».

فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للأبدان و بعضها يدل على انه للأرواح والتحقيق ان الأبدان الأخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان فان بدن الآخرة كظل لازم للروح او كعكس يرى فى مرئات كمان الروح فى هذا البدن كضوء واقع على جدار، او كصور منقوشة فى قرطاس،

وقد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة فى الأحاديث النبوية «على الصادع بها و آله الصلواة والتحية» كما هو المشهور بين اهل الحديث والرواية وفى كلام اساطين الحكمة وعظماء الفلسفة الذين اقتبسوا انوار علومهم بالرجوع الى حامل الوحى والكتاب دون متأخريهم المقتنعين على طريقة البحث والتكرار غير المقتفين آثار الأنبياء فى كشف الأنوار مثل ما ذكرناه.

قال سقراط معلم افلاطن الالهى: «واما الذين ارتكبوا الكباير فانهم يلقون فى طرطاوس[٤] [طرطارس[٥]] ولا يخرجون منه ابدا.

واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة فانهم يلقون فى طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم الموج الى موضع ينادون منه: خصومهم يسئلونهم الاحضار على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا عنهم والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم.

١ـ سورة ابراهيم. ٢ـ س ٢ ى ٢٦ ٣ـ س١٨، ى ٢٠

٤ـ قوله: طرطاوس، والظاهر انه طرطارس (Tartaros) شىء شبيه الدوزخ (Hades) دردور: الماء الذى تدور وتخاف فيه

٥ـ فى المآخذ الموجودة فى الكتب الحديثة: طرطارس.

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الأرض النقيّة » .

قال المترجم : «طرطاوس شقّ كبير و أهوية تسيل اليها الأنهار على انّه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كأنّه يعنى به البحر او قاموساً فيه «دردور» [1] .

وقال استاد الفلاسفة فى كتاب «اثولوجيا: « انّ النفس [2] اذا سلكت من السّفل علوا ولم يبلغ الى العالم الأعلى بلوغاً تامّاً وقفت بين العالمين وكانت بين الأشياء ـ العقليّة والحسّيّة متوسطة بين العقل والحسّ غير انّها اذا ارادت ان يسلك علوا سلك بأهون سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت فى العالم السّفلى ثمّ ارادت الصّعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتدّ عليها .



الشّاهد الثّانى

فى احوال الآخرة بوجه تفصيلى

و فيه إشراقات

الأوّل : فى حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : انّ الموت حقّ لأنّه امر طبيعى منشأه إعراض النفس عن عالم الحواس واقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يعدمك بل يفرّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لأنّ القواطع قائمة على انّ محل الحكمة لا ينعدم

١ـ دردور : الماء الذى يدور و يخاف فيه الغرق...ض

٢ـ الـولوجيا .

كما فی‌الحديث‌النبوی «خلقتم للبقاء لاللفناء» وفی‌الحديث ايضاً : «الأرض لا تأكل محل‌الايمان» و فی‌الكتاب «احياء عند ربهم يرزقون فرحين[1] بما آتاهم‌الله»

الاشراق الثانی
فی ماهيئة القبر و عذابه وثوابه

واعلم ان للانسان الكامل فی ايام كونه الدنياوی اربع حياتات : النباتيئة والحيوانية والنطقية والقدسيئة ثنتاها[2] دنياويتان و ثنتاها اخرويتان .

مثال ذلك ، الكلام فان له حيوة امتداديئة تنفسيئة هی بمنزلةالطبيعه النباتيه و حيوة صوتيئة لفظيئة هی بمنزلةالحيوانيه و حيوة معنويئة هی بمنزلةالانسانيئة و حيوة حكميئه هی بمنزلةالروح الالهی.

فاذا خرج‌الكلام من جوف‌المتكلم و دنياه دخل الی باطن‌السامع و اخراه فورد اولاً فی منزلة صدره ثم الی قلبه فاذا ارتحل من عالم‌التكلم والحركة الی عالم‌السمع والادراك انقطعت عنه‌الحيوتان الاوليان لانه انقطع‌النفس وعدم‌الصوت فلا يخلو حاله بعدذلك عن احدالامرين لانه اما فی روضة من رياض‌الجنة وذلك اذا وقع فی صدر منشرح بانوار معرفةالله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذالقبر واما فی حفرة من حفرالنيران و ذلك اذا وقع فی صدر ضيق حرج مشحون بالشرور والآفات موطن للشياطين والظلمات ومورد للعنةالله و مقته مخلداً فی‌العذاب .

فان من‌البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من‌الملائكة والانبياء والاولياء لغاية صفائه فهو كروضةالجنان .

۱ــ س۳ ، ی ۱۶۳

۲ــ الثنتان دنياويتان و الثنتان اخرويتان ... د،ط

ومن‌البواطن ما يقع فيه كلّ يوم ألف وسواس و كذب و فحش وخصومة و مجادلة مع‌الناس فهو منبع‌المقت والغصّة والعذاب الأليم فهو بعينه من‌الضّيق والظّلمة والوحشة كحفرة من حفرالنّيران لقوله تعالىٰ: «من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضبٌ من‌الله ولهم[1] عذابٌ اليمٌ».

فكذلك‌الانسان اذا مات وارتحل عن هذاالعالم فقد بقيت له حيوتان اخرويّتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيواته النباتيّة والحيوانية وانما قلنا: انقطعت. موضع: انعدمت. لأنّ‌التحقيق ان ما وجد من‌الأشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم‌الله سبحانه و قد قال: «و ما يعزب[2] عن علمه مثقال ذرّة في‌الارض ولا في‌السماء» ومعلوم انّ للجسد وجوداً كما للنفس، وللقالب تكوّناً كما للقلب.

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقيّاً فقبرالحيوة الجسدانيّة النباتيّة والحيوانية هو مقدار تكوّنهما التدريجي و مدّة تقلّبها الاستكمالي في دارالدنيا و هي مقبرة ما في علم‌الله من صورالأكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً في علمه‌تعالىٰ ورودها في مقابر هذه‌الدنيا. و بعد صدورها عنها.

فاشير الىٰ هذه‌القبليّة في قوله صلّى‌الله عليه وآله: «خلق‌الأرواح قبل‌الأجسام (الأجساد. خ‌ل) بألفى عام» و الىٰ هذه‌البعدية بقوله تعالى: «و الى‌الله ترجع‌الأمور[3]» و اليهما جميعاً بقوله تعالىٰ: «كما بدأكم تعودون[4]».

واما قبرالنفس والروح فالىٰ مأوى‌النّفوس و مرجع‌الأرواح كل يرجع الىٰ اصله: «انّا لله و انّا اليه راجعون[5]».

۱– س ۱٦، ى ۱۰۸

۲– س ۸، ى ۲٦

۲– س ۱۰، ى ٦۲ و س ۳٤، ى ۲

٤– س۲۸، ى ۱٥۱

٥– س۲، ى ۱٥۱

فالله سبحانه ابدع بقدرته الكاملة دايرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى القلوب والأرواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد ثم امر بمقتضى قضائه الأزلى و صوره الاسرافيلى لتلك الارواح والقلوب العرشية ان تعلقت بالقوالب والأبدان الفرشية ثم امر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القوالب والأجساد واستعدادهما شطرا من الأزمنة هذه القلوب والأرواح كما شاءالله فاذا بلغ كتاب اجل الله الذى هو آت و قرب الوعد للممات والملاقاة للحيوة رجعت الأرواح قائلين «انالله وانا اليه راجعون[1]» وعادت الأشباح الى التراب الرميم «منها خلقناكم[2] وفيها نعيدكم» .

واما الأرواح الكدرة الظلمانية المنكوسة والنفوس الشقية التى «كفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع[3] والخوف» فقصدت مع اثقالها واوزارها من حضيض العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصوصة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بحبائل التعلقات و ارجل مقيدة بقيود الشهوات «وكلمة خبيثة اجتثت[4] من فوق الارض مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ المجرمون[5] ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر ان الموت وارد على الأوصاف لا على الذوات لأنه تفريق لا اعدام و رفع .

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالأولى للسابقين المقربين والثانية اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدئكم تعودون » ، «فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلالة» والعرش مقبرة الأرواح العرشية «اول ما خلق الله جوهر» الحديث والفرش مقبرة الأجساد الفرشية «كما بدئنا اول خلق نعيده ».

۱ــ س ۲، ى ۱۵۱ ۲ــ س ۲۰، ى ۵۷

۳ــ س ۱۶، ى ۱۱۳ ٤ــ س ۱٤، ى ۱۱۳ ۵ــ س ۳۲، ى ۱۲

الاشراق الثالث
فی التنبیه علی ما ذکر بوجه عقلی[۱]

اعلم ان البدن المحسوس امر مرکب من جواهر متعددة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبیعة لها اعراض لازمة اومفارقة والطبیعة قدمر انها امرزمانی وهی مع اعراضها الزمانیة لایبقی زمانین «بل هم فی لبس من خلق جدید» .

ثم اذاانتهی الاجل والتألیف قد بطل، رجع کل جوهر من جواهره الی عالمه والجوهر قائم بذاته والعرض قائم بغیره فلا یجوز له الانتقال من موضع الدنیا الی موضع الآخرة کیف والاعراض المحسوسة من الکم والکیف والوضع وغیرها متغیرة مستحیلة لانها تابعة للطبیعة و هی مستحیلة سایلة لا یمکن بقاؤها فی دارالقرار و انتقالها بعینها من دارالفناء الی دارالبقاء .

فالعرض الذی شأنه التجدد والتدرج شیئا فشیئا کالحرکة وما یقع فیها والزمان الذی یطابقها و یوازیها لایجوز ان یرتحل من هذاالعالم الی عالم الثبات والبقاء والا لکانت للحرکة حرکة و للموت موت فیلزم ان یکون الدیمومة زوالا وینقلب الآخرة دنیا والحیوة موتا والحقیة بطلانا والکل مستحیل .

فثبت ان عالم الآخرة غیر عالم الدنیا وهو عالم تام لا ینتظم مع هذاالعالم فی سلك واحد ولا احدهما من الآخر فی جهة واحدة او فی اتصال واحدزمانی اومکانی[۲] نعم الآخرة محیطة بالدنیا احاطة معنویة لا کاحاطة الحقة بالدرة بل کاحاطة الروح بالجسم .

ومحصل القول : ان الموت اذا فارق بین جواهر هذه الاجسام الدنیاویة

۱ــ س۷ ، ی۲۸   ۲ــ س ۲۱، ی ۱۰۴ .

و تلاشي التركيب بقي الجواهر المفردة واضمحلّت الهيئآت والأعراض ثم اذا جاء وقت العود بامر الله رُكّب الجسم من تلك الجوهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم الأخروي مجرد جواهر بلا أعراض هذه الدّنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة حاصلة من انفعال المواد، و مدّة هذا الأضمحلال الى وقت العود، زمان القبر و حالة البرزخ التي هي حالة[1] بين الموت والحيوة الثانويّة مثل حالة النايم لقوله صلّى الله عليه و آله : «النوم أخ الموت» .

الاشراق الرابع

في الأشارة الى عذاب القبر[2]

بما ذكره بعض علماء الأسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة في الدّنيا لرأه مشحوناً بانواع المؤذيات والسّباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرّياء والعجب وهي التي لايزال يفرسه[3] وينهشه ان سهي عنها لحظةً، الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء و وُضع في قبره عاينها و قد تمثلت بصورها و اشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه الحيّات والعقارب قد احدقت به وانّما هي ملكاته و صفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعيّة فان لكلّ معنىً صورةً يناسبه و في الحديث عنه صلّى الله عليه و آله : «انّما هي اعمالكم تردّ اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً و يقابله ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرّد النفس عن البدن وليس يصحبها شيء من الهيئآت البدنيّة وهي عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدّنيا مدركة ذاتها بقوّتها الوهميّة عين الانسان

١ـ هي حائلة بين ... د،ط ـ آ،ق

٢ـ في الاشارة الى ماذكره بعض علماء الاسلام في عذاب القبر

٣ـ يفترسه و... ان سهي عنها بلحظة ... د،ط

المقبور الذی مات علی صورته کما کان فی‌الرؤیا یشاهد نفسها علیٰ صورتها التی کانت فی‌الدنیا بعینها و یشاهدالامور مشاهدة عیان بحسّها الباطنی فیری بدنها مقبورة و یشاهدالآلام الواصلة الیها علیٰ سبیل‌العقوبات الحسیّة علی ما وردت به الشرایع الحقّة وهذا عذاب‌القبر وان کانت سعیدة فیتخیّل ذاتها وصور اعمالها وتتایج ملکاتها و سایرالمواعید النبویّة فوق ما کانت یعتقدها من‌الجنات والحدائق والحور العین والکأس من‌المَعین و هذا ثواب‌القبر .

فالقبر الحقیقی هذه‌الهیئآت و عذابه و ثوابه ما ذکرناه .

الاشراق‌الخامس

فی البَعث

واماالبعث فهو خروج‌النفس عن غبار هذه‌الهیئآت المحیطة بها کما یخرج الجنین من‌القرارالمکین وقد وقعت‌الاشارة الی انّ : دنیاك و آخرتك حالتاك قبل الموت و بعده و بعثك قدومك الی‌الله‌تعالی و مثولك بین‌یدیه امافرحاناً بلقائه و اما کارهاً له ومن احبّ لقاءالله احبّ الله لقائه ومن کره لقاءالله کره‌الله لقائه .

الاشراق‌السادس

فی‌الحَشر

قد بیّنّا ان نوع‌الانسان بحسب هذه‌الفطرة الهیولانیّة والنشأةالحسیّة واحدٌ؛ و اما بحسب ما یتصور نفسه و یتجوهر به عقله‌المنفعل و یخرج الی‌الفعل فی علومه‌و ملکاته یصیر انواعاً مختلفة و یحشر الیها .

فحشرالخلایق علیٰ انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملکاتهم فلقوم علی سبیل

الوَفد: «يوم نَحشر المتّقين[1] الى الرحمن وَفداً» ولقوم على سبيل الورد : «ونسوق المجرمين[2] الى جهنم وِرداً» ولقوم على وجه التعذيب : «ويوم يُحشر اعداء الله[3] الى النار» و لقوم : «و نحشر المجرمين[4] يومئذ زُرقاً» ولقوم: «ونحشره يوم القيامة اعمى[5]» ولقوم «اِذ الاغلال[6] في اعناقِهم والسلاسل يسحبون في الحَميم ثـمّ في النار يُسجرون» .

وبالجملة لكلٍّ واحد الى غاية سعيه و عمَله وما يحبّه حتى انه لـو احبَّ احَدكم حجراً يُحشر معه .

فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات فكلُّ ملـكة تغلب على الانسان في الدنيا تَتَصوَّر في الآخرة بصورة تناسبها «كلٌّ يعمَل[7] على شاكِلته» .

ولا شكّ ان افاعيل الاشقياء المدبِرين انّما هي بحسب هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانيّة و تصوراتهم مقصورة على اغراض بهيميّة او سبُعيّة تَغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات في القيامة لقوله : «و اِذا الوحوش[8] حُشِرَت» وفي الحديث : «يُحشرُ بَعض الناس على صورة تَحسُن عندها القِرِدة والخَنازير» .

حِكمة مشرقيّة

ان في باطن كلّ انسان وفي اهابه : حيواناً انسانياً بجيمع اعضائه و حواسّه و قُواه و هو موجود الآن ولا يموت بموت البدن العنصري اللّحمي بـل هو الّذي

۱ــ س ۱۹، ی ۸۸
۲ــ س۱۹، ی ۸۹
۳ــ س۱۴، ی ۱۸
٤ــ س ۲۰، ی ۱۰۲
٥ــ س ۲۰، ی ۱۲٤
٦ــ س ٤۰ ی ۷۲
۷ــ س ۱۷ ، ی ۸٦
۸ــ س ۸۱، ی ٥

یحشر یوم‌القیامة و یحاسب و هوالذی یثاب و یعاقب .

و حیوته لیست کحیوة هذاالبدن عرضیّة واردة علیه من الخارج و انّما حیوته کحیوةالنفس ذاتیّة ، و هو حیوان متوسّط بین‌الحیوان العقلی والحیوان الحسی یحشر فی‌الآخرة علی صور اعماله و نیّاته و لهذا یرجع و یأوّل معنی‌التناسخ الواردة فی مذاهب‌الأقدمین من‌الحکماء المعظّمین کافلاطن و سقراط و فیثاغورث و غیرهم من‌الأساطین و کذا ما ورد فی‌الشّرایع الحقّة کما مرّت الاشارة الیه .

الاشراق‌السابع

فی أرض‌المحشر

هی هذه‌الأرض التی فی‌الدنیا ، الّا انّها « یتبدّل غیرالأرض[1] فتمدّ مدّ الأدیم» و تبسط «فلا تری فیها عوجاً ولا أمتا[2]» .

تجمع فیها جمیع‌الخلایق من اول‌الدّنیا الی آخرها ، لأنّها الیوم مبسوطة علی قدر یتّسع‌الخلایق کلّها[3].

ومعنی مدّها و بسطها لاینکشف‌الیوم الّا لذوی‌البصائر الثاقبة ومن اطلق‌الله حقیقته عن قیدالزمان والمکان یعرف : انّ‌مجموع‌الزمان وما یطابقه‌کساعة واحدة هی شأن واحد من شئون‌الله مشتمل علی شئون التجلّیات الواقعة فی کلّ یوم وساعة و کذا مجموع‌الأمکنة الواقعة فی کل‌وقت ، فکما اتصلت الآنات فی نظر شهوده ، اتّصلت الأمکنة التی فی کل آن ، فعلی‌هذاالقیاس اتّصلت‌الأرض‌الموجودة‌الآن مع‌الأراضی‌الموجودة فی‌الآزال والآباد‌فهکذا یصیر الاراضی کلها ارضا واحدة‌فیها الخلایق کلّها عند شهودالملائکة والنبیین‌والشهداء کما قال‌الله‌تعالی «واشرقت ـ

۱ـ س ۱۴ ی ۴۸ ۲ـ س۲۰ ی ۱۰۶ ۳ـ تسع‌الارض ... م‌ان

الأرض[۱] بنور ربها ووضع الكتاب وجیئ بالنبيّين والشهداء و قضی بینهم بالحق وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في ارض المحشر لكلّ مكلّف ميزان يخصّه .

الاشراق الثامن
في الصّراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شيء حركة جبلّيّة و عبادة فطريّة و للانسان مع تلك حركة[۲] اخرى ارادية في طلب ما يظنّه خيراً و كمالاً و هذا المعنى مشاهد لمن انكشف النّقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات و خصوصاً في الانسان لسعة دايرة وجوده و عظم قوسه الصعودي فان لكلّ شخص منه من ابتداء حدوثه الى منتهى عمره انتقالات جبلّيّة وحركات طبيعيّة اشتدادية فاول نشأة الانسان بحسب جسمه و قالبه ؛ قوّة استعدادية ثمّ صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثمّ صورة معدنيّة لمادّة بدنه منمية لها الى كمال النشو ، ثمّ صورة حيوانيّة يدرك المحسوسات و يتحرّك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحسيّة .

واول درجات الصور العقليّة قوّة يسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل ثمّ ينتقل من صورة الى صورة حتى يتّصل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الاعلى ان ساعده التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظّلمات ان ولاه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسيّة و تعمير هذا القالب ليكون مسكناً لقواها و معسكراً لجنودها ، ثم اذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

۱ـ س ۳۹، ی ٦٩

۲ـ وللانسان معذلك حركة ارادية... لـم ـ م‌ن ـ آ‌عق.

وقويت جنودها اخذت فی تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجّهت الیٰ عالم آخر هو اعلیٰ من هذا العالم و اشرف و اقرب الیٰ بارئها فهذا معنی صراط الله الّذی فطر عليه الخلق فالاستقامة عليها والتثبت فيها هو الّذی اراده الله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدی الیٰ صراط مستقيم صراط الله الذی له ما فی السموات [1] وما فی الارض» والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوی الی جهنّم التی قيل لها : «هل امتلأت [2] وتقول هل من مزيد» .

وهو ادق من الشعر و احدّ من السيف لأن كمال الانسان في سلوكه الی الحق منوط باستكمال قوّتيه اما العلميّة فبحسب اصابة الحق فی الانظار الدقيقة التی هی ادق من الشعر فی المعالم الالهيّة .

واما العمليّة فبحسب توسط القوة الشهوية والغضبيّة والفكريّة فی الاعمال لتحصيل ملكة العدالة و هی احدّ من السيف .

فللصراط المستقيم وجهان : احدهما ادق من الشعر والآخر : احدّ من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك «ان الذين لا يؤمنون [3] بالآخرة عن الصراط لناكبون» والوقوف علی الوجه الثانی يوجب الشق والقطع و اليه اشير بقوله تعالیٰ «يقفون [4] فی الحميم» وقوله تعالیٰ : «ولا تركنوا الی الّذين [5] ظلموا فتمسّكم النار» و قوله تعالیٰ : «أثاقلتم الی الأرض أرضيتم [6] بالحيوة الدنيا من الآخرة» و قوله تعالیٰ حكاية عن النبی صلّی الله عليه وآله : «ان هذا صراطی [7] مستقيماً فاتّبعوه» ای مرّوا علی الصراط الآخرة مستوياً من غير انحراف و ميل وفی الخبر عنه صلی الله

۱ــ س ۴۲، ی ۵۲
۲ــ س ۵۰، ی ۲۹
۳ــ س ۲۳، ی ۷۶
۴ــ س ۴، ی ۷۳
۵ــ س ۱۱، ی ۱۱۵
۶ــ س ۹، ی ۳۸
۷ــ س ۶، ی ۱۵۴ .

عليه وآله «يمرّ المؤمن على الصّراط كالبرق» وورد ايضاً «انّ الصّراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نورالمارّين عليه فيكون دقيقاً فى حق بعض و جليلاً فى حق آخرين».

و يصدق هذاالخبر قوله تعالى: «نورهم يسعى[8] بين ايديهم و بأيمانهم» والسّعى مشى وما ثمّة طريق الاّ الصّراط.

وانما قال: بأيمانهم لأنّ المؤمن فى الآخرة لا شمال لـه كما انّ الكافر لا يمين لـه.

وبالجملة النور هو نورالقوّةالنّظريّة و بحسبه يمشى الانسان طريق الحقّ بقوّته العمليّة فهذه الآية قد جمعت فايدة الخبرين المذكورين.

فالصّراط المستقيم هو الوسط الحقّ بين الأطراف ولا عرض له و لذلك ليس فى قدرة البشر الاستقامة عليه الاّ من شاءالله.

وقال النبى صلى الله عليه و آله: «شيّبتنى سورة هود لمكان: فاستقم كما امرت[9]» فلاجرم يرد امثالنا النار ورداً «ما» لقوله تعالى: «ان منكم الاّ واردها، كان على ربّك حتماً مقضيّاً[10]».

كشف ملكوتى

اعلم ان الصراط المستقيم الّذى اذا سلكت اوصلك الى الجنّة هو صورة الهدى الّذى انشأته لنفسك مادمت فى عالم الطبيعة من الأعمال القلبيّة فهو فى هذه الدار كسائر المعانى الغايبة عن الحواس لايشاهد له صورة حسيّة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمدّ لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله فى الموقف وآخره

۸ـ س ۵۷، ى ۱۲ ۹ـ س ۱۱، ى ۱۱۴ ۱۰ـ يس ۱۹، ى ۷۲

علیٰ باب‌الجنّة [1] یعرف من یشاهده انه صنعتك و بنائك و یعلم انّه قد کان فی‌الدنیا جسرا ممدودا علیٰ متن جهنم طبیعتك‌التی‌قیل لها : «هل امتلأت وتقول[2] هل مزید» لیزید فی طولك و عرضك و عمقك «مِن‌ظلٍّ ذی [3] ثلاث شُعَب» اذ کان جسمك ظلُّ حقیقتك و هو ظلٌّ غیر ظلیل «لا یغنیها من‌اللّهب [4]» لهب الطبیعة بل هوالذی یقودها الیٰ لَهَبِ الشهوات و توقد فیها نارها فالکامل من یطفی نارها بماءالتوبةو ماءالعلم فی‌الموطن الذی فیه قوّة قبول‌الأعمال والطّاعات[7] قبل قیام نشأةالمجازاة.

الاشراق التاسع
فی نشرالکتب والصّحایف

کل ما یدرکه الانسان بحواسّه یرتفع منها اثر الی‌الروح و یجتمع فی‌صحیفة ذاته و خزانة مدرکاته و هو کتاب منطو الیوم عن مشاهدة الأبصار فیکشف [5] له بالموت ما یغیب عنه فی حال‌الحیوة مما کان مسطورا فی‌کتاب لایجلّیها الّا لوقتها [6] وقد مرّ انّ رسوخ‌الهیئآت و تأکدالصّفات وهو المسمّیٰ عند اهل‌الحکمةبالملکة وعند اهل‌النبوّة والکشف بالملك والشیطان یوجب خلودالثواب والعقاب.

فعلم ان‌الآثارالحاصلة من‌الأفعال والأقوال فی‌النّفوس بِمنزلة النّقوش‌ــ الکتابیّة فی‌الألواح «اولئك کَتَب فی[7]قلوبهم الایمان» و هذه‌الألواح النفسیّة یقال لها صحایف‌الأعمال و هذه‌النقوش والصور کما یفتقر الیٰ قابل‌یقبلها یفتقر الیٰ ناقش و مصوّر فالمصوّرون والکتّاب هم‌الکرام‌الکاتبون وهم طائفتان : ملائکة

۱ــ تعرف من مشاهدته انه صنعتك... د،ط
۲ــ س ۵۰، ی ۲۹
۳ــ س۷۷، ی ۳۰
۴ــ س۷۷، ی۳۱
۵ــ تکشف له‌بالموت ... د،ط
۶ــ لایجلیها لوقتها الا هو
۷ــ س۵۸، ی ۲۲

اليمين و ملائكةالشمال «اذ يتلقى[٨] المتلقيان عن‌اليمين وعن‌الشمال» و فی‌الخبر «کل من عمل حسنة یخلق‌الله منها ملکاً یثاب به ومن‌اقترف سیئة یخلق‌الله منه شیطاناً یعذب به» : «ان‌الذین قالوا ربناالله‌ثم[٩] استقاموا تتنزل علیهم‌الملائکة» الآیة .

وفی مقابله «هل انبئکم علی من تنزل‌الشیاطین[١٠] الآیة وکذلك «ومن یعش عن ذکرالرحمن نقیض له شیطاناً[١١] فهو له قرین» وانما یخلد اهل‌الجنة فی‌الجنة واهل‌النار فی‌النار بالثبات والدوام الحاصلین‌فی‌الاخلاق والملکات لابآحاد الاعمال فکل من فعل مثقال ذرة من خیر او شر یری اثره مکتوباً فی صحیفة ذاته او صحیفة اعلی منها و هو نشرالصحایف و بسطالکتب فاذاحان وقت ان‌یقع بصره علی وجه ذاته عند کشف‌الغطاء و رفع شواغل ما یورده هذه‌الحواس المعبر عنه بقوله تعالی : «و اذاالصحف[١٢] نشرت» فیلتفت الی صفحةباطنة وصحیفة قلبه فمن کان فی غفلة عن ذاته و حساب سره یقول عند ذلك : «ما لهـذاالکتاب لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصیها و وجدوا ما عملوا حاضراً ولایظلم ربك احداً[١٣]» .

و منشأ ذلك کما مر مراراً ان‌الدارالآخرة هی دارالحیوة والادراك لقوله تعالی. «و ان[١٤] الدارالآخرة لهی‌الحیوان» .

و مواد اشخاصها هی‌التأملات‌الفکریة والتصورات الوهمیة فیتجسم الاخلاق والنیات فی‌الآخرة «یوم تبلی‌السرائر[١٥]» کمایتروح الاعمال والافعال

٨ـ س٥٠، ی ١٦ — ٩ـ س٤١، ی ٣٠ — ١٠ـ س٢٦ ، ی ٢٢١
١١ـ س ٤٣، ی ٣٥ — ١٢ـ س٨١، ی ١٠
١٣ـ س ١٨، ی ٤٧ — ١٤ـ س٢٩، ی ٦٤
١٥ـ س ٨٦، ی٩

في الأولى والفعل هاهنا مقدّم على الملكة وهناك بالعكس قال سبحانه في قصّة ابن نوح: «إنّه عمل غير صالح [1]» وفي الخبر: «خلق الله الكافر من ذنب المؤمن».

وفي كلام فيثاغورث: «اعلم انّك ستعارض لك في أقوالك و افعالك و افكارك و سيظهر لك من كلّ حركة فكريّة او قوليّة او فعليّة، صور روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهويّة صارت مادّة لشيطان يؤذيك في حيوتك و يحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك و ان كانت الحركة عقليّة صارت ملكاً تلتذّ بمنادمته في دنياك و تهتدي بنوره في آخرتك [2] الى جوار الله و كرامته.

فاذا انقطع الانسان عن الدنيا و تجرّد عن مشاعر البدن وكشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة والسرّ علانية والخبر عياناً فيكون حديد البصر قارياً لكتاب نفسه بقوله سبحانه: «فكشفنا عنك غطائك فبصرك [3] اليوم حديد» و قوله: «و كل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرء كتابك كفى [4] بنفسك اليوم عليك حسيباً».

فمن كان من اهل السّعادة واصحاب اليمين و كان معلوماته اموراً مقدّسة «فقد اوتي كتابه بيمينه» من جهة علّيّين، «انّ كتاب الابرار [5] لفي علّيّين وما ادريك ما علّيّون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون» و من كان من الاشقياء المردودين وكان معلوماته مقصورة على الجرميّات فقد اوتي كتابه من جهة سجّين «انّ الفجّار [6] لفي سجّين» لكونه من المجرمين المنكوسين لقوله: «ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم [7] عند ربّهم».

۱ــ س ۱۱، ی ۴۸

۲ــ في اخراك ... خ‌ل. آ، ق ــ د، ط ــ ل، ن.

۳ــ س ۵۰، ی ۲۱.

۴ــ س ۱۷، ی ۱۴

۵ــ س ۸۶، ی ۷

۶ــ س ۸۳، ی ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱

۷ــ س ۸۳، ی ۷

الاشراق العاشر
فى الحساب والميزان

لعلك قد تنبهت من الاصول التى كررنا ذكرها : ان كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته وسيئآته و يصادف جامع كل دقيق و جليل من افعاله فى كتاب «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة[1] الا احصيها ، و وجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا» .

والحساب عبارة عن جمع تفاريق المقادير والاعداد و تعريف مبلغها و فى قدرة الله ان يكشف فى لحظة واحدة للخلايق حاصل حسناتهم وسيئآتهم «وهواسرع الحاسبين[2]» و يعرف ايضا كل احد مقدار عمله بمعيار صحيح يعبرعنه بالميزان وان لم يسا و ميزان العلوم والاعمال ، موازين الاجرام والاثقال ، كما لا يساوى ميزان الفلسفة وهوالمنطق ميزان الارتفاعات والمواقيت وهوالاسطرلاب و ميزان الدواير والقسى و هوالفرجار و ميزان الاعمدة و هوالشاقول و ميزان الخطوط و هوالمسطر و غيرها من الموازين كالعروض للشعر والحس والخيال لبعض المدركات والعقل الكامل للكل وبالجملة يكون ميزان كل شئ من جنسه[3] .

الاشراق الحادى عشر
فى معنى النفخ

قال سبحانه : «ونفخ فى الصور[4]» ولما سئل النبى «صلى الله عليه و آله» عن ـ

---

١ ـ س ٣٢ ، ى ١٢

٢ ـ س ١٨ ، ى ٤٧

٣ ـ ميزان كل شئ يكون من جنسه . آ ، ق ـ د ، ط ـ م ، ن

٤ ـ س ٦ ، ى ٦٢

الصور، ما هو؟ فقال: «قَرنٌ من نور اِلتقمة اسرافيل» فوصف بالسّعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق و اسفله واسع او بالعكس و لكلٍّ وجه.

والصور بسكون الواو و قرء بانفتاحها ايضاً: جمع الصورة، والنفخة نفختان نَفخة يُطفى النار و نفخَة يشعلها.

قال تعالى: «و نُفِخَ في الصور[1] فصَعِقَ من في السموات ومن في الارض الا مَن شاء الله» ثمّ نفخ فيه اخرى «فاذا هم قيام ينظرون» فاذا تهيّأت هذه الصُوَر كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق و هو الاستعداد لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسُرج مشتعلة بالارواح التي فيها، فيَنفخ اسرافيل نَفخة واحدة فيمرّ على تلك الصور فيطفيها و تمرّ النفخَة التي تليها و هو الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هي النشأة الاخرى فيشتعل بارواحها «فاذاهم[2] قيام ينظرون» فيقوم تلك الصور احياء ناطقة بما ينطقها الله.

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول: «مَن بعَثَنا مِن مرقدنا[3]» ومن ناطق بـ «الحمد لله الّذي احيانا بعد ما اماتنا[4] و اليه النّشور».

و كلٌّ ينطق بحسب علمه و حاله و ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ ويتخيّل ان ذلك منام كما يتخيّله المستيقظ، وقد كان عند موته و انتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وانّ الحيوة الدنيا كانت له كالمنام و في الآخرة يعتقد في امر الدنيا والبَرزخ انّه منام في منام.

١ـ س٣٩، ي٦٨ قوله: الا من شاء الله، اي الذي قامت قيامته في هذه النشأة لفنائه في الحق وبقائه و صحوه به بعد محوه لايؤثر فيه نفخ الصور، قال علي عليه السلام: «لو كشف الغطاء ماازددت يقيناً».

٢ـ س ٣٩، ی ٦٨ ٣ـ س٣٦، ی ٥٢ ٤ـ س٣٦، ی ٦٨

الاشراق الثانی عشر

فی القیامتین الصغری و الکبری

فالاولی معلومة من مات فقد قامت قیامته ، و کل ما فی القیامة الکبری له نظیر فی الصغری و مفتاح العلم بیوم القیامة و معاد الخلایق هو معرفة النفس و مراتبها والموت کالولادة فقس الآخرة بالاولی «وما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة»[1] .

فمن اراد ان یعرف معنی القیامة الکبری و ظهور الحق بالوحدة الحقیقیه و عود الروح الاعظم و مظاهره الیه و فناء الکل حتی الافلاك والاملاك والارواح والنفوس کما قال تعالی : «فصعق من فی السموات[2] ومن فی الارض الا من شاء الله» وهم الذین سبقت[3] لهم القیامة الکبری فلیتأمل فی الاصول التی سبق ذکرها من توجه کل سافل الی عال و رجوع کل شیء الی اصله ، و من اثبات الحرکات الطبیعیة و غایاتها والنفسانیة و غایاتها و اتصال النفوس الفلکیة بنهایاتها العقلیة .

ومن نظر فی الانقلابات الواقعة فی اطوار خلقة الانسان من صورتها نطفة ثم حیوانا ثم عقلا و هکذا الی ماشاء الله ، و یتحقق بمعنی قوله تعالی : «یاایها الانسان انك[4] کادح الی ربك کدحا فملاقیه» برهانا و کشفا لا سماعا و تقلیدا، لم یشکل علیه التصدیق بالقیامة الکبری قال تعالی : « و لله میراث السموات والارض» و قوله تعالی : «کل شیء هالك الا وجهه[5] » و قوله :«کل من علیها

۱ـ س ۳۱، ی ۲۸   ۲ـ س ۳۹، ی ۶۸

۳ـ قوله وهم الذین سبقت لهم القیامة الکبری .... هم الانبیاء والکمل من الاولیاء الذین قامت قیامتهم فی هذه النشأة و صفوا بالولادة الثانیة .   ۴ـ س ۸۴، ی ۶

۵ـ س ۲۸، ی ۸۸

فان و يبقىٰ وجه ربّك ذي‌الجلال والاكرام» .

و انكار من لم يصل الىٰ هذاالمقام و لم ينل هذه‌السّعادة بذوق‌العيان او بوسيلة البرهان اما لغروره بعقله‌الناقص او لضعف ايمانه اعاذنااللّه و احواننا منه .

ومن تنوّر قلبه باليقين يشاهد تبدّل‌اجزاءالعالم : اعيانها و طبايعها و نفوسها فى كلّ لحظة (تبدّل اجزاءالعالم و اعيانها . خ‌ل) .

فالكلّ متبدلة و تعيناتها متزايلة ، ومن شاهد حشر جميع‌القوى الانسانيّة مع تباينها و تخالفها واختلاف مواضعها فى‌البدن و تفنّن آثارهاالمترتّبة عليها فى هذه‌الدار الىٰ ذات بسيطة روحانيّة و اضمحلالها فيها هان عليه‌التصديق برجوع الكلّ الى‌الواحدالقهّار .

واعلم ان‌النفخة و ان كانت من جانب‌الحقّ واحدة لاحاطته بجميع ماسواه لكنّها بالنّسبة الى‌الخلايق نفخات متعدّدة حسب تعدّدالاشخاص كما انّ‌الازمنة والاوقات المتمادية هيهنا انّما هى ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امرالساعة الا واحدة [1] » والساعة ايضاً مأخوذة من‌السّعى لانّ جميع‌الاشياء متوجّهة اليه تعالىٰ ساعية نحوه و تمام‌التحقيق فى هذاالباب يحتاج الىٰ ملازمة طريقة اهل‌ الكشف و كثرة المراجعة اليهم .

الاشراق‌الثالث عشر

فى‌الجنّة والنّار

يجب ان يعلم : انّ‌الجنّة الّتى خرجت عنها [2] ابونا و زوجته لخطيئتهما غير جنّةالآخرة التى وعدالمتّقون بوجه .

۱ــ ص ۴۲۸ ي ۸۸،

۲ــ : يجب ان‌يعلم:

ان‌الجنةالتى خرج عنها ... د،ط ــ آ،ق . والظاهر ان تأنيث‌الفعل باعتبارالمعطوف اي:الزوجة .

لأنّ هذه لايكون ظهورها إلاّ بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدّنيا و ان كانتا متّفقين فى الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : انالموت لما كان ابتداء حركةالرّجوع الى الله وكانت النّهاية فى كلّ حركة عين البدائة مرتبة و غيرها وجوداً وكمالاً، فكان بين جنّة هبوط الأرواح وهى المسمّاة عندالمحقّقين من اهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذالميثاق من الذرّيّة وبين جنّة صعود الأشباح مطابقة ، لأنّ حركات الوجود نزولاً على حدود حركاته ارتفاعاً على التّعاكس بين السّلسلتين وكلّ مرتبة من احديهما غير نظيرته من الأخرى لا عينها من كلّ وجه والاّ لزم تحصيل الحاصل و هو محالٌ .

[1] وبهذاالمعنى قالت العرفاء : «انّ الله لايتجلّى فى صورة مرّتين» وقد شبّهوا هاتين السلسلتين بقوسى الدايرة اشعاراً بانالحركة الثّانية رجوعيّة انعطافيّة لا استقاميه.

واما مكان الجنّة والنار فاعلم انّه ليس لهما مكان فى ظواهر هذاالعالم لأنّه محسوس وكلّ محسوس بهذه الحواس فهومن الدّنيا والجنّة والنار من عالم الآخرة نعم مكانهما فى داخل حجب السماوات والأرض ولهما مظاهر فى هذاالعالم و عليها يحمل الأخبار الواردة فى تعيين بعض الأمكنة لهما والنقول والروايات فى ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها فى المبدء والمعاد [2] .

قال بعض [3] العرفاء : «واعلم عصمناالله و ايّاك انالنار من اعظم المخلوقات و

١ـ فى نسخة : د،ط: «ولهذاالمعنى»... والمتكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر محيى الدين وتلميذه القونيوى وساير من بعدهما قال الشيخ الاكبر: «ان فى جمال الحق سعة لو تكرر لضاق نحن قدذكر ماخذ هذه القاعد فى شرحنا على المقدمة التى صنفها العارف القيصرى» طبع مشهد ١٣٨٥ هـ ق ومصباح الانس ص ١٤ .

٢ـ المبدء والمعاد طبع ط١٣٢٤ هـ ق ص٢٨٠ و كذا ذكروجه التوفيق بينهما فى الاسفار مفصلا مبحث النفس ط ١٣٨٢ هـ ق ص ١٧٠، ١٧١ .

٣ـ والقائل الشيخ الاكبر فى الفتوحات المكية .

بعيدةالقعر وهي تحوي على حرور و زمهرير ففيها البرد على اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته و بين اعلاها وقعرها خمس و سبعون مأة من السنين وفي دارحرورها هواء محرق لاجمر لها سوى بني آدم والاحجار المتخذة آلهة والجن لهبها كما قال : «وقودها الناس [4] والحجارة ؛ فكبكبوا فيها هم الغاوون [5] و جنود ابليس اجمعون» .

و خلقهاالله من صفة الغضب لقوله : «ومن يحلل [1] عليه غضبي فقد هوى» ولذلك تجبرت على الجبابرة و قصمت المتكبرين ومن اعجب ما رويناعن رسول الله صلى الله عليه و آله انه كان قاعداً مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال صلى الله عليه و آله : اتعرفون ما هذه الهدة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها وكان وصوله الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدة» فما فرغ من كلامه الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : «الله اكبر» فعلم الصحابة : ان هذاالحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله يهوى في جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها .

قال تعالى : «ان المنافقين [7] في الدرك الاسفل من النار» فكان سمعهم تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا (فكان سماعهم تلك..... خ،ل) .

و روى عن النبي صلى الله عليه وآله ، انه سئل عن قوله تعالى : «سارهقه صعوداً [8] » فقال : انه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً ثم يهوى فيه كذلك ابداً .

٤ــ س٢، ی ٢٢
٥ــ س٢٦ ، ی ٩٤
٦ــ س٢٠، ی ٨٣
٧ــ س ٤ ، ی ١٤٤
٨ــ س٨٤، ی ١٧

وقال ايضاً : يكلّف ان يصعد عقبة في النار كلّما وضع يده عليها ذابت فاذا رجعها عادت و اذا وضع رجله ذابت فاذا رفعها عادت و يهوى فيه الى اسفل سافلين .

فذلك الصّعود هو سفر الطبيعة من اعلى طبقتها الى اسفلها .

فانظر ما اعجب كلام الله و ما الطف تعريف النبى «صلى الله عليه وآله» واشارته وما اغرب تعليمه .

الاشراق الرابع عشر
في الاشارة الى مظاهر الجنّة والنار

انّ لكل معنىً من المعاني الاصوليّة حقيقةً و مثالاً و مظهراً فالانسان مثلاً له حقيقة كليّة و هو الانسان العقلي الجامع لجميع خواصّه و لوازمه ، مظهر لاسم الله وهي الروح المنسوبة الى الله في قوله : فنفخت فيه[1] من روحي» .

وله امثلة شخصيّة كزيد وعمرو وله مظاهر كالمرائى الصقاليّة والمشاهد الحسية فكذلك للجنّة حقيقة كليّة هي روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «و يوم نحشر المتّقين الى الرحمن[2] وفداً» ولها مثال كلّيّ وهو العرش الاعظم مستوى الرحمن ارض الجنّة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولها مشاهد و مظاهر جزئيّة .

وكذلك النار لها حقيقة كليّة جامعة هي البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمنتقم ولها نشأة مثاليّة كليّة هى طبقات سبعة تحت الكرسى «موضع القدمين قدم الجبار» و قدم صدق[3] عند ربّك» وفيه اصول السّدرة التى هى «شجرة ـ

١ـ س حجر ١٥ ، ى ٢٩ ٢ـ س ١٩، ى ٨٨

٣ـ سورة الهمزة ، ١٠٤، ى ٧ . في نسخة«ط» : وفيه اصول السدرة التى هى من.....

الزَّقُوُم طعام الأثيم» وهناك ينتهى اعمال الفجّار والمنافقين ولها امثلة جزئيّة هى طبيعة كل احد و هواه فى اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين ابواب الجنّة فانّها على شكل الباب الّذى اذا فتح الى موضع انسدّ بـه موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الأبواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنّة الا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابداً «لا يُفتَّح لهم ابواب[1] السماوات ، ولا يدخلون الجنّة حتى يَلِجَ الجَمَلُ فى سمّ الخياط» .

لأنّ صراط الله ادقّ من الشّعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق والتلطيف و انى تيسّر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنّة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتّح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب وهى «النار التى تطّلع على الأفئدة[2]» وللنار على الأفئدة اطلاع لا دخول، لغلق ذلك الباب فهو كالجنّة حفّت بالمكاره .

والسُّور حجاب مضروب بين الفريقين يسمّى الأعراف بين الجنّة والنار و هو مقام من اعتدلت كفّتا ميزانه «وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم و نادوا اصحاب الجنّة ان سلام عليكم لم يدخلوها[3] وهم يطمعون . الآية» .

و اعلم ان جهنّم تحوى على السّماوات والأرض على ماكانتا عليه اذا كانتا رتقاً فرجعتا الى صفتهما من الرّتق و الكواكب كلّها طالعة و غاربة على اهل النار بالحرور على المقرورين و بالزّمهرير على المحرورين و ذلك بعد المؤاخذة و

١ـ ابواب السماء ، سورة ٧ آية ٣٨

٢ـ س ١٠٤، ى ٦ ٣ـ س ٧، ى ٤٤

استيفاء العذاب بما هو اجرموا و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكلّ انسان بحسب ما يبرده او يسخنه كالظمآن يجد ماءً بارداً فيجد له من اللذّة لا ذهابه حرارة العطش و كذلك ضدّه .

تنبيه

ذكر بعض [1] اكابرالعرفاء فى قوله تعالى : « واتقواالنار التى [2] وقودهاالناس والحجارة» .

:« انّ النار قد يتخذ دواءً لبعض الأمراض و هوالدّاء الذى لا يشفى الا بالكيّ من النار فقد جعل الله النار وقايةً فى هذاالموطن من داء هو اشدّ من النار فى حقّ المبتلى به و ايّ داء اكبر من الكبائر فقدجعل الله لهم النار يوم القيامةدواءً كالكيّ بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داءً عظيماً اعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنّة كما جعل فى الحدودالدنياويّة وقايةً من عذاب الآخرة» . انتهى كلامه .

اقول : هذا فى حقّ المؤمن الفاسق واما فى حقّ الكافر فسنبيّنه عليه فيما سيأتى انشاء الله [3].

تنبيه اخرى (آخر. خ،ل)

لما اشرنا الى : انّ الجنّة فوق السماء السابعة بل داخل فى حجب السماوات .
فاعلم ان كرة الأثير و اشعّة الشمس والكواكب التى هى بمنزلة الجمرات

١ــ وهوالشيخ العارف الكامل المكمل محيى الدين ابن عربى فى فتوحاته المكية

٢ــ سوره بقره ٢ فاتقوا نارالتى ، ى ٢٤

٣ــ فى اكثرالنسخ «واما فى حق الكافر فسنبينه فيماسياتى» من دون ذكر لفظ عليه .

تحت‌القِدر و فوقه بوجه کما یؤثر فی‌المولّدات و نضج هذه‌الفواکه والمعادن فی حرارةالصّیف مع کونها ناراً کذلک مَن عرف نشأةالآخرة و موضع الجنّة والنار وما فی فواکهِ‌الجنّة من‌النّضج‌الذی یقع به‌الألتذاذ لآکلیه من اهل‌الجنان ؛ علم این‌النار و این‌الجنّة ، وان نضج فواکهِ الجنّة سببها حرارةالنار التی تحت مقعّر ارض‌الجنّة فیحدث‌النار حرارة فی مقعّر ارضها فیکون بها صلاح مافی‌الجنّة من ـ المأکولات ولا نضج الا بالحرارة و هی لها کحرارة النار تحت‌القِدر فان مقعّر ارض‌الجنّة هو سقف‌النار والشمس والقمَر والنّجوم کلها فی‌النار اودعها‌الله فیها وفی احکامها ماکانت منافع حیوانات‌الدّنیا و منافع حیوانات‌الجنّة فیفعل بالأشیاء هنالک علواً کما کانت تفعل بها هیهنا سِفلاً وکما هوالأمر هیهنا کذلک ینتقل الیٰ هنالک بالمعنی و ان‌اختلفت‌الصّور فافهم ان کنت موقفاً .

الاشراق‌الخامس‌عشر

فی احوال یعرض یوم‌القیامة علی‌الجُملة

وتفاصیلها مستفادة من‌القرآن والحدیث علیٰ اتمّ تفصیل و اوضحه «الیٰ انّه نَبأ عظیمٌ[1] والناس عنه معرضون .

واعلم ان‌القیامة کما اشرنا الیه من داخل حجُب السماوات والأرض فما لم ینهدم بناء‌الظاهر لم ینکشف احوال‌الباطن لأنّ‌الغیب والشهادة لا یجتمعان و لذلک ورد عن‌النبی «صلی‌الله علیه و آله» : «لا یقوم‌الساعة و علیٰ وجه‌الأرض من یقول الله الله» و منزلتها من هذاالعالم منزلة‌الجنین من‌الرّحِم[7] فلا یقوم الا «اذ زُلزِلتِ

۱ـ وفی‌التفاسیر : ان‌النبأ‌العظیم هو علی‌بن ابیطالب «هوالنبأ‌العظیم و فلک نوح»

لان بوجوه وانقماره فی مبدئه تقوم‌القیامة، وقال : لوکشف‌الغطاء .... ولعمری ان‌الجنة خلقت من ظل لطفه والنار من هیبته وقهره «عاشقم بر لطفو برقهرش بجد» وفی‌حقه ورد: انه قسیم‌الجنة والنار .

الارضُ زِلزالَها[٤]» ، «وانشقّت السّماء فهى يومئذ واهية وانتثرت الكواكبُ[٦] وكوّرتِ الشمس[٧] وخسف القمر[٨] و سيّرت الجبال[٩] و عطّلتِ العشار[١٠] و بعثر مافى القبور[١١] و حصّل مافى الصّدور» .

فمادام السالك خارج حجب السموات والارض فلا يقوم القيامة «ومن مات فقد قامت عليه القيامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «و عنده علم الساعة[١٢]» و هذا هو الجواب الحقّ مع الكفار اذقالوا :«متى هذا الوعد ان كنتم صادقين[١٣]» .

فمن كان بعد على وجه الارض مع هذه الطبيعة الزايلة الحاجبة عن انوار الآخرة لم يحشر بعد الى الله فاذا خرج عن الدنيا حشر اليه تعالى و قامت قيامته .

واذا مات كلّ واحد بنفخ الصور قامت القيامة الكبرى «فاذا نفخ فى الصّور فصعق من[١٤] فى السماوات . الآية» فظهر نورالانوار وانكشف ضوء الحقيقى و تجلى جمال الاحدية فلم يبق لانوار الكواكب عنده ظهور فهى مطموسة الانوار مطوية السماوات بيمين الحقّ و يتّصل كلّ مستفيض بالمفيض عليه فجمع الشمس والقمر واذااتحد ذوالنور مع النور والفعل بالفاعل لم يبق من القوى والحواس تأثير ولا للمحسوس بما هو محسوس عين ولا اثر .

«لا يرون فيها شمسا[١٥] ولا زمهريرا ، وحملت الارض[١٦] والجبال فدكّتا دكّة واحدة» لانّهما ابدا فى الزلزال والاندكاك من خشية الله لا استقرار لهما ولا جمود

٤- س ٩٩، ى ١
٥- س ٦٩، ى ١٦
٦- س ٨٢، ى ٢
٧- س ٨١، ى ١
٨- س ٧٥، ى ٨
٩- س ٥٢، ى ١٠
١٠- س ٨١، ى ٤
١١- س ١٠٠، ى ٩، ١٠
١٢- س ٤٩، ى ١٦
١٣- س ٨٩، آية ٢٢
١٤- س ٣٩، ى ٦٨
١٥- س ٧٦، ى ١٣
١٦- س ٢٩، ى ١٤

في الواقع بل الجبال كالسحاب في الذوبان والسيلان والحس يغلط فيها «فترى الجبال تحسبها[4] جامدة وهي تمر مر السحاب فيومئذ وقعت الواقعة» .

فاذا كشف الغطاء يرى كل شيء على اصله من غير تغليط وتزويق فالسماء والأرض وغيرهما لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية التي ركبت من مواد وصور واعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الذي مظهره الحواس وانفعالاتها فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي ينفعل منه الحواس بل يشاهد هذه الأشياء في عرصة الآخرة بحقايقها بمشعر اخروي يتنور بنور ملكوت الله «تعالى شأنه» مشاهدة الأصل والمخبر وملاحظة الباطن والسر فيشاهد الجبال «كالعهن المنفوش[6]» لضعف وجوده و يتحقق بمعنى قوله تعالى شأنه : «ويسئلونك[7] عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا .

ويشاهد يومئذ نار جهنم «وقودها الناس والحجارة[8]» وهي نار تأكل بعضها بعضا و يصول بعضها على بعض و هي نار تذر العظام رميما وترى البحار مسجورة بها كما قوله : «واذا البحار سجرت[9]» .

وهذه النار غير النار التي تطلع على الأفئدة فان هذه قد تخبأت وذلك[10] بالنوم الذي قد يتنعم به اهل العذاب فيخفف عنهم بذلك من الآلام على قدره «كلما خبت[11] زدناهم سعيرا» وهذا مما يدل على انها نار محسوسة تقبل الزيادة والنقصان لأن النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف .

٤ــ س ٢٧، ي ٩٠ — ٥ــ س ٦٩، ي ١٥

٦ــ س ١٠١ ، ي ٤ — ٧ــ س ٢٠، ي ١٠٧

٨ــ س ٦٦: ، ي ٦، ــ س ٢ ، ي ٢٢ — ٩ــ س ٨٨، ي ٦

١٠ــ فان هذه قد تخبو بالنوم الذي ... الخ ، د،ط.

١١ــ س ٨٤، ي ١٢

و يحتمل ان يكون المراد كلما خبت يعنى النار المتسلّطة على اجسادهم زدناهم سعيرا بانقلاب العذاب الى بواطنهم وهو التفكّر فى الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشدّ من العذاب الجسمانى و يحضر الخلايق كلّهم فى عرصات القيامة «فاذاهم[۱۲] بالساهرة» وينكشف الأغطية والحجب لأهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنّة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون[۱۳]» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربّنا لا تجعلنا[۱۴] مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة[۱۵] ان افيضوا علينا من الماء اوممّا رزقكم الله قالوا: ان الله حرّمهما على الكافرين» .

والمتخلّصون عند ذلك عن البرازخ يتوجّهون الى الحضرة الربوبية «فاذاهم[۱۶] من الأجداث الى ربّهم ينسلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفي التّضادّ و يقام بين الجنة والنار فى صورة كبش املح و يذبح بشفرة يحيى وهو صور الحيوة بامر جبرئيل مبدء الأرواح و محى الأشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السّرمد بموت الموت وحيوة الحيوة والجحيم يحضر فى العرصة على صورة بعير وجيئ يومئذ بجهنم (ليتذكر الأنسان . خ،ل) يتذكّر الأنسان و يشاهدها اهل العيان «و برّزت الجحيم[۱۷] لمن يرى» فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحرقت السماوات والأرض .

فهذه من علوم الآخرة وهى كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة القول.

۱۲ـ س ۷۹ ، ی ۱٤
۱۳ـ س ٤۲ ، ی ۷۷
۱٤ـ س ٤٦، ی ۳٥
۱٥ـ س٤۳، ی ٥٥
۱٦ـ س ۳٦، ی ٥۱
۱۷ـ س۷۹، ی ۳٦ـ س ۲٦، ی ۹۱

ان مواطن القيامة سبعة وهی: العرض و اخذ الکتب والموازین والصراط والاعراف و ذبح الموت والمأدبة التی یکون فی میدان الجنة.

اماالعرض فهو مثل عرض الجیش یعرف اعمالهم فی الموقف وقد وردعنه «صلی الله علیه وآله» انه سئل عن قوله تعالی: «فسوف یحاسب حساباً یسیراً»[1] فقال: ذلک هوالعرض فان من نوقش فی الحساب عذب «فیعرف المجرمون بسیماهم»[2] کما یعرف الاخیار هیهنا بزیهم.

واماالکتب «فاما من اوتی کتابه بیمینه فسوف یحاسب حساباً یسیراً و ینقلب الی اهله مسروراً[3]» وهوالمؤمن السعید لان کتابه من جنس الالواح العالیة «والصحف المکرمة المرفوعة المطهرة بایدی سفرة کرام بررة[4]» «واما من اوتی کتابه بشماله[5]» وهوالمنافق الشقی لان کتابه من جنس الاوراق السفلیة والصحایف الحسیة القابلة للاحتراق کما قال سبحانه: «ان کتاب الفجار لفی سجین[6] وما ادریک ما سجین کتاب مرقوم ویل یومئذ للمکذبین» واماالکافر فلا کتاب له والمنافق سئل عنه الایمان وما اخذ عنه الاسلام و قیل فی حقه «انه کان لا یؤمن بالله العظیم[7]» فیدخل فیه المعطل والمشرک والجاحد و یکون المنافق فی باطنه واحداً من هؤلاء ولا ینفع له صورة الاسلام وینفع للعوام والضعفاء.

واما من اوتی کتابه وراء[8] ظهره فهم الذین اوتوا الکتاب فنبذوه[9] وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قلیلا» فاذا کان یوم القیامة قیل له خذ من وراء ظهرک ای: من

١ـ س ٨٤، ی ٨

٢ـ س ٥٥، ی ٤١

٣ـ س ٨٤، ی ٧،٨،٩

٤ـ س ٨٠، ی ١٢،١٤،١٥

٥ـ س ٦٩، ی ٢٥

٦ـ س ٨٣، ی ٧،٨،٩

٧ـ س ٦٩، ی ٣٣

٨ـ س ٨٤، ی ١٠

٩ـ س ٣، ی ١٨٤

حيث نبذته فيه فى حيوتك الدنيا «قيل ارجعوا ورائكم فالتمسو نوراً[١٠]» و هو كتابه المنزل عليه لا كتاب الأعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظنّ ان لن يحور[١١]» .

واما الموازين فيجعل فيها الكتب والصحايف كما يوزن هيهنا الأنظار الصحيحة والفاسدة بعلم الميزان ليظهر صحتها وفسادها و يستبان صحيحها من فاسدها[٧] وآخر ما وضع فى الميزان قول العبد: «الحمد لله» ولهذا قال النبى صلى الله عليه وآله : «الحمد لله ملأ الميزان» .

وكفّة ميزان كل احد بقدر علمه و كل ذكر و عمل يدخل فيه الا لا اله الا الله، لان كل عمل له مقابل فى عالم التضاد و ليس للتوحيد مقابل الا الشرك ، ولا يجتمعان فى ميزان احد، اذاليقين الدائم كما لايجامع ضده لايتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها فى الكفة الاخرى ولا يرجح عليها شى كما يدل عليه حديث صاحب السجلات* واما المشركون «فلا نقيم لهم يوم القيامة[١٢] وزنا» لأن اعمال خيرهم محبوطة .

واما الصراط فهو طريق الجنة يشتمل عليه الشرع الأنور و هو هيهنا معنى و فى الآخرة له صورة محسوسة بقول الله لنا: «وان هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله[١٣]»

ولما تلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» هذه الآية خط خطاً وعن جنبيه خطوطاً فالمستقيم هو صراط التوحيد الذى سلكه جميع الأنبياء و اتباعهم والمعوجة هى طرق اهل الضلال ، والمشرك لا قدم له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود والموحد و ان كان فاسقاً لايخلد

١٠- س ٥٧، ى ١٣ ١١- س ٨٤، ى ١٤ * السجلات جمع السجل اى الدفتر فقد ورد ان رجلا لم يعمل خيرا وقد تلفظ يوم بكلمة «لااله الاالله» مخلصا فيوضع فى مقابله تسعة وتسعون سجلا من اعمال الخير ...... ظاهر الحديث المقابلة وزاد عليها المصنف المعادلة ١٢- س ١٨، ى ١٠٥ ١٣- س ٦، ى ١٥٤

فی النار بل یتمسك و یسل و یعذب علی الصراط، وهو علی متن جهنم غایب فیها والکلالیب التی فیه بها یمسکهم الله علیه

ولما کان الصراط فی النار وما ثم طریق الی الجنة الا علیه ، قال تعالی: «وان منکم الا واردها کان علی ربك حتما مقضیا»[1] وهذه الکلالیب والخطاطیف والحسك کما ورد فی الحدیث هی: «صور اعمال بنی آدم» وهی القیود والتعلقات بالامور الدنیا تمسکهم علی الصراط فلا ینتهضون الی الجنة ولا یقعون فی النار حتی یدرکهم الشفاعة لمن اذن له الرحمان فمن تجاوز هیهنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسر انظره الله ومن عفی عفی الله عنه ومن استقصی حقه هیهنا عن عباده استقصی الله حقه منه هناك ومن شدد[2] علی هذه الامة شدد الله علیه کما ورد فی الحدیث : انما هی اعمالکم ترد علیکم . فالتزموا مکارم الاخلاق هو غدا یعاملکم بما عاملتم به عباده .

واما الاعراف فهو: سور بین الجنة والنار، «باطنه[3] فیه الرحمة» وهو ما یلی منه الجنة «وظاهره من قبله العذاب» و هو ما یلی[4] منه النار، یکون علیه من تساوت کفتا میزانه فهم ینظرون بعین الی النار و بعین اخری الی الجنة وما لهم رجحان بما یدخلهم احدی الدارین فاذا دعوا الی السجود وهو الذی یبقی یوم القیامة من التکلیف فیسجدون فیرجح میزان حسناتهم فیدخلون الجنة ولو جائت ذرة لاحدی الکفتین لرجحت بها فیطمعون فی کرم الله وعدله وانه لا بد لکلمة «لااله الا

۱ـ س۱۹، ی ۷۲

۲ـ ومن شدد علی هذه الامة شدد الله علیه . فی نسخة المطبوعة : «من شدد علی هذه الآیة من الله علیه» والظاهر انه اشتباه بین من الناسخ .

۳ـ سورة ۵۷، آیة ۱۳

٤ـ فی بعض النسخ: وهو مایلی الجنة منه وما یلی النار منه .

الله» عناية بصاحبها لقول‌الله فيهم : «وعلى‌الأعراف[4] رجال" يعرفون كلاً بسيماهم الآيات .

واما ذبح الموت فان‌الله يظهره يوم‌القيامة فی صورة كبش املح ويأتی يحيى «عليه‌السلام» وبيده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادی مناديا اهل‌الجنة خلود" بلا موت ويا اهل‌النار خلود بلا موت .

وليس فی‌النار فی ذلك‌الوقت الا الذين هم اهلها و ذلك يوم‌الحسرة و انما سمّی بها لأنه حسر للجميع ای ظهر عن صفة‌الخلود الدائم للطائفتين فاما اهل‌الجنة اذاراوالموت سرّوا سروراً عظيماً فيقولون بارك‌الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك‌الدنيا وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله الينا قال‌النبی «صلى‌الله عليه و آله» : «الموت تحفة المؤمن» .

واما اهل‌النار اذا بصروه يفزعون‌منه يقولون: «لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنّا فيه من‌الخير والدعة» ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح ممّا نحن فيه، ثم تغلق ابواب‌النار غلقا لا يفتح بعده وينطبق على اهلها ويدخل‌بعضها على بعض ليعظم‌الضغاطة[5] على اهلها فيها و يرجع اسفلها اعلاها و اعلاها اسفلها ، ويرى‌الناس والشياطين فيها كقطع‌اللحم فی‌القدر اذاكان تحتهاالنار المظيمة«يغلى كغلى الحميم»[6] فيدور بمن فيها علوا وسفلا «كلما خبت[7] زدناهم سعيرا» بتبديل‌الجلود .

واماالمأدبة فهی لأهل‌الجنة و فيها درمكة بيضاء نقيّة منها ، يأكلون و فی

۴ـ س۷، ی ۴۴

۵ـ ليعظم‌الضغاط... د،ط ـ آ،ق

۶ـ س۴۴، ی۴۶

۷ـ س۱۷، ی۹۹

ذلك‌الوقت یجتمع اهل‌النار فی مندبة فاهل‌الجنّة فی‌المآدب و اهل‌النار فی‌المنادب و طعامهم فی‌المأدبة زیادة کبدالنون لمناسبة الحیـوة التی فی عنصرالماء للحیوان ـ البحریّ والکبد ایضاً بیت‌الدم و هو مرکبُ الحیوة لمکان‌الروح الحیوانی فهو بشارة لأهل‌الجنّة ببقاء الحیوة ابداً وطعام هؤلاء فی‌المندبة طحال‌الثـور والطّحال بیت‌الوسخ یجتمع فیه اوساخ‌البـدن وما یعطیه‌الکبـِد من‌الدّم الفاسـد والثّور حیوان ترابیّ طبعه‌البرد والیبس والأرض محمولة علی قرن‌الثور و جهنّم علی صورة الجاموس فالطحال من‌الثور لغذاء اهل‌النار اشدّ مناسبة لما فی‌الطحال من ـ الدّمویّة لا یموتون ولما فیه من اوساخ‌البدن لایحیون[8] فیورثهم‌اکله سقمة ومرضاً وبؤساً ثمّ یدخل اهل‌النار ، النار واهل الجنّة الجنّة «فماهُم منها بمُخرجین[9]»

الاشراق‌السادس عشر

فی کیفیّة خلود اهل‌النار الّذین

هم اهلهـا فیها

هذه مسئلة عویصة" وهی موضع خلاف بین علماء الرسوم و بین علماء الکشف وکذا موضع خلاف بین اهل‌الکشف هل تسرمد‌العذاب علیهم الی مالا نهایـة له او یکون لهم نعیم بدارالشقاء فینتهی العذاب فیهم الی اجل مسمّیً مع اتفاقهم علی عدم خروج‌الکفّار منها و انّهم ماکثون الی مالا نهایة له فان لکل من‌الدارین عُمّاراً و لکل منهما ملأوها .

والأصول الحکمیّة دالّة علی انّ‌القسر لایدومُ علی طبیعة وانّ‌لکل موجود

٨ـ فی‌بعض‌النسخ: «لایحیون صورتهم اکله» وهو غلط فاحش و کذا فی‌النسخة‌المطبوعة فی ١٢٩٨ هـ ق .

٩ـ س ٤١٥، ی ٤٨

غاية يصل اليها يوماً وان الرحمة الالهية وسعت كل شيء كما قال جل ثناؤه : «عذابي اصيب به[1] من اشاء و رحمتي وسعت كل شيء» .

وعندنا ايضاً اصول دالة على ان الجحيم و آلامها و شرورها دايمة باهلها ، كما ان الجنة و نعيمها و خيراتها دايمة باهلها ، الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر.

وانت تعلم : ان نظام الدنيا لا يتصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية ولو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشية لاختل النظام بعدم العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكارة كشياطين الانس والنفوس البهيمية كجهلة الكفار .

وفي الحديث الرباني : «اني جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا كل نفس[2] هديها ولكن حق القول مني لأملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين» .

فكونهما على طبقة واحدة ينافي الحكمة لاهمال ساير الطبقات الممكنة في مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها في هذه الدار التي يقوم بها اهل الظلمة والحجاب و يتنعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدون عن دار الكرامة والمحبة والنور .

فوجب في الحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعاً فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهي و مقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والامور

---

[1] ــ سورة ۷ ، آية ١٥٥

[2] ــ س۳۲، ی ۱۳

الذاتية التى جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملايمة لذيذة ؛ و ان وقعت المفارقة عنها امداً بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى : «وحيل [3] بينهم وبين ما يشتهون» والله متجلٍ بجميع الأسماء فى جميع المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم و هو العزيز القهار و فى الحديث «لولا أن تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين [4] يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من لذع الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور و لثم [5] الحسان من الحور لأن طباعهم يقتضى ذلك ، الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملايم والالام لعدمه»

ونقل فى الفتوحات المكية [6] عن بعض اهل الكشف انه قال : «انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة و يبقى ابوابها تصطفق و ينبت فى قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلاً يملأها» .

۳ـ س ٣٤، ى ٥٢

٤ـ وهو العارف المكاشف ابن العربى فى الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم والشيخ العارف صدر القونيوى

٥ـ ولثم الحسان من الحور .

٦ـ فتوحات المكية ط بولاق ١٢٧٨ هـ ق ج ٢ ص ١٧٨، ١٧٩ .

قال القيصري في شرحه[۱] للفصوص : و اعلم ان من اكتحلت عينه بنورالحق يعلم ان العالم باسره عباداللّه وليس لهم وجود و صفة و فعل" الاّ باللّه و حوله وقوّته و كلّهم محتاجون الى رحمته و هوالرحمن الرّحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصّفات ان لا يعذّب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدار من العـذاب ايضاً الاّ لأجل ايصالهم الى كمالهم المقدّر لهم كما يذاب الذّهب والفضّة بالنار لأجل الخلاص مما يكدّره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللّطف كما قيل :

و تعذيبكم عذب" و سخطكم رضى   و قطعكم وصل" و جوركم عدل" *

۱ـ شرح القيصري على فصوص الحكم ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۲٤٦ «الفص الهودي» وقد بين هذا التحقيق في الفص الاسماعيلي ايضا ص۲۲۸ و الشيخ العارف ، ابن العربي يشير في امثال هذه المواضع الى مافيها من الرحمة الحقانية و هي من المطلعات المدركة بالكشف لاانه ينكر نعوذ باللّه وجود العذاب وما جاء في الكتاب الالهي انواع العذاب في النشأة الدنياوية حاكية عن العذاب في الآخرة ، لان عذاب الآخرة ابقى و ادوم فالمصير الى ما حققناه .

* ـ لاباس بذكر مسالة دوام العذاب و خلود الكفار ومايرد على المصنف العارف النحرير والشيخ الاكبر ابن العربي و اتباعه و عمدة استدلال المصنف و تقاوة حجته على انقطاع العذاب يرجع الى الدليلين :

الاوّل : ان فطرة التوحيد اي الفطرة اللّه التي فطر الناس عليها اصل ثابت في السعداء والاشقياء والفطرة الذاتية لاتزول بطريان الفسق والكفر والكفر والفسق صفتان عرضيتان بالنسبة الى الفطرة الاولية والمقاوم الذاتي الداخلي تغلب على الصفة العرضية الموجبة للعذاب و الى هذا اشار استاد «۱» مشايخنا العظام .

خلقان همه بفطرت توحيد زاده‌اند   اين شرك عارضي شمرو عارضي يزول

از رحمت آمدند برحمت روند خلق   اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقدش لطفو دادو بخشش است   قهر بر وى چون غبارى از غش است

الثاني ان الرحمة الواسعة وسعت كل شي‌ء وسبقت على غضبه و مقتضى الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص الكفار عن النار يرد عليه ان مبدء العذاب في الكفار امر جوهري و طبيعة ثانوية حاصلة من تكرر الفسق والفجور ولهذا كانت حركت الكفار في الآخرة الى الصور المولمة الموذية حركة دورية واذا لم تكن لهم الحركة المستقيمة لامحالة يبقون في النار الذين رسخت في باطن وجودهم الهيئات الردية والصور البهيمية ليس لهم رافع خارجي ولا دافع داخلي يدور عليهم العذاب على الدوام و يتجدد عليهم الصور المولمة

«۱» ـ آقا محمد رضا قمشه‌يي ـ رض .

⇄

و ذكر بعض المحققين من اهل الكشف[۱] «ان من الاحوال التى فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله.

قال تعالى[۲]: «وقضى ربك الا تعبدوا الا الله» وهذه عبادة ذاتية» وقد سبق منا القول بان جميع الحركات والانتقالات فى ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه، واما بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على قربه قربا و على سلوكه الجبلى سعيا و امعانا و هرولة و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهايم لا يفقه شيئا

⇐

ازلا و ابدا وغاية وجودهم ذوق النار والانغمار فى العذاب و يؤيده قوله تعالى: «خلقت هؤلاء للنار ولاابالى وهؤلاء للجنة ولا ابالى».

والرحمة الرحمانية وسعت كل شئ حتى الكفار وهذا لاينافى دوام العذاب لان المخلدون فى النار بالنسبة الى اهل الجنة اقلون وهذا معنى سبقة الرحمة على الغضب.

واعلم انه لامبدء لحركة اهل النار لاخارجا ولاداخلا لان المتحرك فى الآخرة مستكف بذاته ومبدء ذاته «لايموت فى الآخرة» حتى يتخلص عن النار «ولا يحيى» اى لايصل السعادة والنعمة و حرام عليه رائحة الرحمة.

والمصنف العلامة «قده» قد رجع عن هذا القول فى رسالة العرشية التى صنفها بعد هذا الكتاب وقال: «واما انا والذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هى موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم.....وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان.....» رسالة العرشية طبع ۱۳۱۵ هـ ق ص۱۹۵.

ومما ذكرناه ظهر ان ماقيل فى هذا المقام (انقطاع العذاب و صيرورته عذبا) تمويه وخيال فى خيال وما انزل الله بها من سلطان والمتبع فى امثال هذه المسائل نصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية لا الخطابات الذوقية والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.

۱ــ وهو العارف الكامل صدر الدين القونيوى

۲ــ س۱۷، ى ۲۴

من حقايق الدّين ولا له قوّة الوصول الى عالم اليقين «ولو علم الله [5] فيهم خيراً لا سمعهم» و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و ماله فى الآخرة من نصيب و انّما له المشى فى مراتع الدواب والسّباع فيحشر كحشرها و يعذّب كعذابها و ينعم كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة المطرودين عن سماء الرّحمة فيكون عذابه اليماً لانحرافه عمّا فطر عليه و هويّه الى الهاوية التي يقابل الهويّة فبقدر نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذاب اليم الا ان الرحمة واسعة والفطرة باقية والآلام دالّة على وجود جوهر اصلى مقاوم لها و التّقاوم بين المتضادّين لا يكون دائمياً ولا اكثرياً لما حقّق فى محلّه ، فلا محالة يؤل اما الى بطلان احديهما او الى الخلاص لكن الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح من العذاب و قال تعالى : «لايموت [6] فيها ولا يحيى» اى لايموت موت البهايم والحشرات ولا يحيى حيوة السّعداء والعقلاء .

ومما استدل به على ذلك فى الفتوحات المكيّة قوله تعالى : «اولئك اصحاب النار [7] هُم فيها خالدون» وما ورد فى الحديث النّبوى من قوله صلى الله عليه وآله: «ولم يبق فى النار الا اهلها ، الذين هم اهلها و ذلك لأن اشدّ العذاب على احد مفارقة وطنه الّذى الفه فلو فارق النار اهلها لتعذّبوا باغترابهم عما أُهلّوا له، وان الله تعالى قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن» *

و ذكر فيها [8] ايضا فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شئ حتّى جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين.

۵ـ س۸، ى۲۳ ۶ـ س۲۰، ى۷۶ ۷ـ س۲، ى ۲۵۹

* قال فى الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل به على انقطاع العذاب وملايمة النار للكفار بما هو اضعف مما ذكره ابن العربى «الاسفار ط ج ط ص ۳۵۳ سفر النفس

۸ـ الفتوحات المكية ، ج۳ ط ۱۲۷۲ ه ق بولاق ص۵۲، ۲۶ .

وقد وجدنا فی نفوسنا ممن جبل علی الرحمة بحیث لو مکنه الله فی خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصفة و معطی الکمال احق به و صاحب هذه الصفة «انا» و «امثالی» و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض ولا شک انه ارحم بخلقه منا .

وقد قال عن نفسه جل علاؤه «انه ارحم الراحمین [1]» فلا شک انه ارحم منا بخلقه ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة فی الرحمة» وقد قام دلیل العقلی علی ان الباری لا ینفعه الطاعات ولا یضره المخالفات ، وان کل شیء جار بقضائه و قدره و ان الخلق مجبورون فی اختیارهم ، فکیف یسرمد العذاب علیهم * وجاء فی الحدیث: «وآخر من یشفع هو ارحم الراحمین» فالآیات الواردة فی حقهم بالتعذیب کلها حق و صدق و کلام اهل المکاشفة لاینافیها لأن کون الشیء عذابا من وجه لا ینافی کونه رحمة من وجه آخر «فسبحان من اتسعت [2] رحمته لأولیائه فی شدة نقمته [3] واشتدت نقمته لأعدائه فی [4] سعة رحمته» .

۱ـ س ۱۲،۱ ی ٦٤ .

* واعلم ان ترتب العذاب انما هو علی الصور التیات وهذا الترتیب امر قهری طبیعی نظیر ترتب الآثار الطبیعیة علی ذوات الآثار مثل احراق النار وبرودة الماء وحرکة المادة الی کمالاتها الناشیة عن قضاء الله و قدره .

۲ـ هذا ما افاده المولی الموالی رئیس اهل الکشف والیقین علی علیه السلام و قد شرحنا کلامه فی شرح مقدمة القیصری .

۳ـ مسألة خلود الکفار و انقطاع العذاب عنهم لا یلائم القواعد العقلیة والآثار الواردة من حملة الوحی علیهم السلام وقد عدل عن هذا القول المصنف العلامة . ونحن قد ذکرنا تفصیل الاستدلال علی بقاء الکفار فی النار و عدم انقطاع العذاب وتخفیفه من الکفرة لان قوة العصیان ومخالفة الحق والملکات الحاصلة عن تکرر افعال السیئة

بقیه

الشّاهد الثالث

فی‌الاشارة الی‌العوالِم الثّلاثة : دارالدّنیا و دارُالحساب والجزاء و دارالقَرار بقول مُستأنف

و فیهِ اشراقات:

۳۱ الاشراق‌الاول

فی حَصرِ العوالم علیٰ کثرتها فی ثلاث نشآت

قد اشَرنا سابقاً الیٰ ان‌الموجود اِمّا محسوس او مخیّل او معقول و لکل‌منها نشأة و عالم فعالم‌المحسوسات هی‌الدنیا و هی دارالحـرکات والاستحالات و کل ما فیها فهو لا محالة امر متجدّدالوجود مستحیل‌الکون لا یلحق آخره باوّله ولایستمِرُّ اوله الیٰ آخره وعالم‌الصورِالباطنة یحذو حذو هذاالعالم فی اشتماله علی جمیع‌الصور الملذة والموذیة الا انّها اشدّ التذاذاً و ایلاماً من هذه‌الاشیاء لانّها الطف واقوی. فهی ینقسم الیٰ جنة‌السُعداء وجحیم‌الاشقیاء ، واما عالم الآخرة المحضة فهی عالَم الوحدة والجمعیة فکل کثرة تصل‌هناك یضمحلّ لشدة وحدته‌وکل ظل وفییٔ یتلاشی

⇐

بالحرکات‌الجوهریة والتحولات‌الذاتیة اذا رسخت بنیانه واستحکمته اساسه فی‌النفس بحیث صارت‌داخلة فی جوهرالنفس لاتزول الا بزوال‌النفس والنفس‌دائمی‌وما وقعت فی‌باطن وجوده دائمی بدوام‌النفس .

۴ــ فی حاشیة نسخة «د،ط» التی کتبت فی‌زمان حیوة‌المصنف‌العلامة قده : ربما یظن فی‌ظاهرالامر: ان‌بین ما ذکرناه اولا من دوام‌الآلام علی اهل‌النار وبین‌اقوال‌هؤلاء‌المکاشفین مخالفة‌بینة لانهم‌حکموا بانقطاع‌العذاب عنهم؛ لکن‌الناقدالبصیر عندالتحقیق یعلم ان‌لاتخالف‌بینهما لعدم‌المنافات بین عدم انقطاع‌العذاب عن‌اهل النار وبین‌انقطاعه عن‌کل واحد من اهلها، منه دام‌ظله

من تلؤلؤ ضيائه ونوريّته يحشر اليه السابقون المقرّبون لفناء انيّتهم وتحقّقهم بالوجود الحقانى دون اصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والأسماء لبقاء التفاتهم الى ذواتهم المنورة بنور الرحمة .

واما اصحاب الشمال المقيّدون[1] لمحبّة الشهوات فهم النازلون الى مهوى الطبيعة ودركة الهوى والقاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيّاً[2]» .

الاشراق الثانى

فى الأشارة الى مجيئنا الى هذه الدار

و تعيين حدّها و حد مافوقها

اعلم انّا من ذلك العالم جئنا الى هذا العالم و حدّه من فوق فلك البروج تحت فلك المستقيم .

و حدّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هو «سدرة المنتهى[3] عندها جنّة المأوى» الى تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلى و مجيئنا من ذلك العالم انما هو من جنّة الله التى هى حظيرة القدس و هى فوق ذلك العالم و هذا العالم .

فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء والجنّة هى دار جزاء المحسنين و فى الحديث «الأحسان أن تعبد الله كأنّك تراه»[4] .

واما دار الأشقياء فهى فى طبقات الجحيم، و اسفلها تحت سبعة أبحر مطبقة كما ورد فى بعض الآثار .

واعلم انّ مجيئنا من ذلك العالم ليس على نوع ذهابنا اليه والفرق بينهما على

۱ــ المقيدون بمحبة الشهوات .... دهط ــ ل‌م‌م ۲ــ س۱۹، ی۶۶ ۳ــ س۵۳، ی۱۴، ۱۵

۴ــ والفرق بين الاحسان ومراتب الايمان ومعنى هذا الحديث وقد ذكرناه فى شرحنا على المقدمة القيصرى ط مشهد ۱۲۸۵ ق ص۳۶۴، ۳۶۵

نحوالفرق بین‌القوة والفعل والمجمل والمفصّل فان مجیئنا الی هذاالعالم للتمحیص والتطهیر «لیمحّص‌الله الذین آمنوا و یمحق الکافرین[1]» .

وقد مرّ ان نوع‌الانسان متفق فی‌البدایة و مختلف فی‌النهایة ففی‌المجیئ الی هیهنا اتفق المحسن والمسیئ و اما فی‌الذهاب فمن احسن عمله فالی جنة‌الاعمال او جنة‌الصفات و اما من‌اساء عمله فیبقی تحت ذل‌الطبیعة او ذل‌النفس والهوی فیهوی اِمّا الی‌الهاویة او تحت جهنم الطبیعة «مادامت‌السماوات والارض اِلا ما شاءالله ؛ ان ربك فعّال لما یرید[2]» .

واحتاجوا الی‌العمل بغیر ارادة منهم لیصلوا الی‌الصور الموافقة و یأنسوا بها .

فعلم : ان‌البشر بحسب‌الفطرة الاصلیّة فوق‌الارادة والطبیعة لکنّهم الیوم محبوسون تحت‌الطبع ، مقیّدون تحت قیدالعقل الذی‌بذره‌العمل‌السیاسی العقلی‌الذی جاء به‌الرسل «علیهم‌السلام» حتی یستفیدوا منهم طریق الاستیناس بماوراءالطبیعة والعقل العملی من درجات‌الجنان والصورالحسان و یطمئنّوا بذکرالله و یستضیئوا بانوارالملکوت و بتلك‌الاستضائة یضیئ لهم طریق‌الصراط «یسعی نورهم[3] بین ایدیهم و بایمانهم» فیتوجهون من مقابرهم‌الی‌الحضرة الربوبیة‌لخلاصهم من‌محابس البرازخ «فاِذاهم من‌الاجداث الی ربّهم ینسلون[4]» .

الاشراق‌الثالث

فی ملاقاة الملائکة (فی موافاةالملائکة. د،ط)

قد مرّ انّ کل انسان مرهون بعمله ، فاِذا فارق هذاالعالم یتلقّاه ملائکة الرحمة او ملائکةالعذاب فیحملون الی‌البرزخ فمادامت النفوس فی قبورالبرازخ ،

۱– س۲۳، ی۱۳۵ ۲– س۱۱، ی۱۰۹ ۳– س۵۷، ی ۱۲ ٤– س ۳۶، ی۵۱

فهى ان كانت مؤمنة[1] فتح لها باب من الجنة وان كانت كافرة فتح لها باب من النار الى قبرها .

والنفوس فى هذه القبور واجدون اللذات والآلام التى يستصحبها الصور الحاصلة لهم من العلم والعمل فى الخير والشر و يصير فيها محكمة ذاتية مثمرة .

فحال النفوس فى هذه القبور كحال النطفة فى الرحم والبذر فى الأرض ينبت فيها و يثمر على ما فى اصلها جائت من ظهر ابيها حتى اتصلت بها القوة الأسرافيلية صار حكمها و حالها الى لون آخر و كما يكون المؤمن مستيقظا بوجود اللذات[2] ومعاينتها كذلك يجد الكافر عذابا بمعاينة الصور المكروهة على طبق علمه و عمله فى هذا العالم .

الاشراق الرابع

فى ان الملائكة تسوقون العباد الى منازل الرحمة او العذاب كما قال تعالى «وجائت كل نفس معها سائق و شهيد[3]»

قد علمت ان العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا . و هى عالم الطبيعيات والبرزخ و هو عالم النفوس والآخرة وهى عالم الأرواح المطلقة . و حقيقة الانسان فى مبادى تكونها هى بالقوة فى نشآتها الثلاث لكونه قبل قوام وجوده فى كتم الخفاء فى مجموع ادراكاتها الحسية والخيالية والعقلية التى بكل واحدة منها يدرك عالما من هذه العوالم .

١ـ ان كانت مؤمنة فتحت ..... و ان كانت كافرة فتحت..... م‌ل ـ دط

٢ـ متنعما بوجود اللذات .... دط

٣ـ س ق ٥٠، ى ٢٠

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاسّاً ومحسوساً ومُخرِجه فيه الى الفعل ملائكة يسمى في الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لأنّها للمُبعَدين عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تِسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحسّ الباطنى فيصير ذا تذكرو[1] حفظ و استرجاع ويحدث فى باطنه مَلَكات و اخلاق حسنة او قبيحة و لكلٍّ منها ملائكة هى كتبة الأعمال الا ان كُتّاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حُجُب هذه الصّفات والتعلّقات يصير مستعداً للارتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عِلّيّون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحريك والنقل بل انما شأنهم مجرّد الشّهادة لبرائتهم عن التّجدّد والانتقال فيشهدون كتاب الأبرار كما قال: «كتاب الأبرار لفى علّيين [2] وما ادراك ما عليّون ، كتاب مرقوم يشهده المقرّبون»

الاشراق الخامس

في مآل كلٍّ واحدة من هذه الفرق الثلاثة فريق في الجنّة
و فريق فى السعير و فريق في جوار الله وحضرته
«في مقعد صدق عندمليك مقتدر [3]»

قد علم : ان المقامات الكليّة الجامعة لجميع الناس فى الآخرة ثلاثة وان كان كلٌّ منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يحصى والانسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

١ـ فيصير ذا تذكرة ... دعط فى اكثر النسخ

٢ـ س ٨٣، ى ١٨،١٩،٢٠، ٢١ : كماقال : ان كتاب الابرار

٣ـ سورة القمر ٥٥ آية ٥٥

فمن غلبت علیه جهةالحس و عشق‌المستلذات الحسیة فهو بعد وفاته یتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسیة و فواتها فهو الیف غصة و رهین عذاب الیم لأن هذه‌الحسیات الدنیاویة لا حقیقة لها باقیة و انما هی امور سایلة زایلة مستحیله شأنهاالذوبان والاستحالة بنارالطبیعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امراً مستحیلاً و طلب شیئاً باطلاً ، فحاله کحال من رأی فی منامه صورة استحسنها و عشقها فاذااستیقظ من نومه لم یبق‌منهااثر غیرالألم والحسرة او کمن رکب‌علی سفینة فی بحر انجمدت تلک‌السفینة من ماءذلک‌البحر لبرودة الشتاء فکان معتمداًعلیها سایراً بها ، فی اکناف‌البحر مغترا بانعقادهاو دوامهامدة یسیرة جاهلاً بالعاقبةوبانها سیضمحل و یذوب و یتصل بالبحر مع ما فیها کما یقتضیه اصلها و طبیعتها و هکذا البدن وآلاته‌الحسیة فانهاکالسفینةوآلاتهاو هی جاریة فی بحر الهیولی و ینعقد من اجزائها فاذا طلعت شمس‌الحقیقة ذابت بهاالمجازات واضمحلت وانحلت التراکیب ذوبان الجمید واضمحلال الثلج بحرارةارتفاع الشمس ، او ان‌الصیف ولا نجاة الا لمن تعلم‌السباحة فی‌الماء او رکب سفینةالنجاة فان هذه سفینة الهلاک .

فان اهل‌النجاة اما علماء قادرون علی‌السباحة فی ماءالحیوة ، واما متعلمون من اهل التقلید محمولون علی سفاین‌الاهتداء ذوات الواح و دسر کسفینة نوح و سفینة اهل‌البیت «علیهم‌السلام [1]» فمن لم‌یکن عالما ولا متعلما فسبیله‌الهلاک فی‌بحر الدنیا و جحیم‌الآخرة «اغرقو فادخلوا [2] ناراً» .

فقدانکشف : ان هذاالبحر سینقلب یوم‌القیامة ناراً محرقة و من غلب علیه

۱- ورد فی‌الصحاح المعتبرة من‌طرق‌العامة والکتب‌المعتمدة والطرق‌الصحیحة من طریقة اصحابناالامامیة واشیاخناالاثناعشریه : «مثل اهل‌بیتی کسفینة نوح ،من رکبها نجی ومن تخلف عنها هلک» .

۲- س۷۱، ی ۲۵

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنّة والزّهد فى الدنيا والانقطاع عن هذه اللذات العاجلة فمآله الى دارالسلامة والدّخول فى ابواب الجنان والأمن من عذاب النّيران .

ومن غلب عليه ادراك الأمور الالهيّة والتّشوّق الى الاحاطة بالعقليات والتجرّد عن الجسمانيات فمآله الانخراط فى سلك اهل الملكوت بل القيام فى صفّ اعالى المهيّمين اذا كانت عقايده الحقّة متأدّية الى الكشف التام، مشفوعة بالزّهد الحقيقى والنيّة الخالصة عما يشغل سرّه عن جانب القدس .

و هذه غاية ما يصل اليه البشر لقوّة سلوكه العروجى على صراط التوحيد فأيّة نفس جمعت المناقب العلميّة و هى معرفة الله و اسمائه و افعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر ، والمناقب العمليّة و هى تسخير القوى الشّهوية والغضبية والادراكيّة المسمّاة بالعدالة ؛ فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للحطام و رياسة الأقران فقد خسر خسراناً مبيناً .

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الأوساط ، يمكن معرفة اجناسهم وضبط اعدادهم فى الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله[1] .

الاشراق السادس

فى انّ الحوادث الأخرويّة كيف يوجد بلا مادّة

ثمّ لقائل ان يقول : ان الدار الآخرة على كثرة صوّرها و اجرامها واشكالها وهيئآتها و جنّاتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقّومها و حيّاتها و عقاربها .

۱ــ وبين هذين الطريقين ... د،ط ، آ،ق

هل لها مادّة تقبل تلك الصور والهيئات ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هي؟ والنفس مفارقة عن عالم المواد والأجسام.

فنقول : نعم انّ لتلك الصور الأخروية أمر يشبه المادّة الحاملة لهذه الصور الدنيوية الّا انها يمتاز عن هذه بان هذه ناقصة يحتاج الى فاعل مباين يكمّلها على سبيل التربية شيئاً فشيئاً ، لأنها في عالم الحركات والاتفاقات واما تلك القوّة فهي نفسانية مستكفية بذاتها و بعللها الذاتية فاذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكرها من غير حاجة الى تجشم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه المواد.

او لا ترى ا[1] محل السواد اذا زالت عنه صورة السّواد فيحتاج في استرجاعها الى علة جديدة مباينة عن ذاته.

حكمة عرشية

كلّ هيولى يكون الطف جوهراً و اشدّ قرباً الى الروحانية فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولاً للصور واسهل انفعالاً من الفاعل.

مثال ذلك الماء فانّه لكون جوهره الطف من جوهر التراب صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال اسرع ، والهواء لكونه الطف منهما لقبول الأصوات والروايح والأشكال اقبل منهما لما يقبلانه ثم الأرواح الحيوانية والأنوار الحسّيّة لكونها الطف من تلك المذكورات اولاً فهي يقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلا مهلة فهذا باب من المعرفة لأهل الاستبصار يمكن لهم الولوج الى ملكوت الآخرة والناس في غفلة عن هذا.

١ـ في نسخة ل،م و آ،ق : اولا ترى ان محل السواد .

وذلك لأنّ لجواهر النّفوس مراتب متفاوتة فى اللّطافة و الكثافة و أدناها مرتبة فى اللّطافة و هى اشدّ بكثير من لطافة الأنوار المحسوسة والأضواء.

ولهذا يقبل النفس رسوم ساير المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند كونها فى مراتب انوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها فى اللطافة والنورية ويقدر الإنسان ان يستحضر فى قوّته المتخيّلة من الممكنات مالا يقدر ان يستحضرها فى قوّة حسّه لأن تلك القوّة روحانية فى عالم الغيب وهذه جسمانيّة فى عالم الشهادة فيدرك محسوساتها فى مواد جسمانيّة من خارج وهى يصوّرها و يستحضرها من داخل وغيب و عالم الغيب افسح و مجالها ابسط فهذه القوّة الخيالية بمنزلة كوّة الى عالم الغيب كما ان الحواس بمنزلة الكوى والرّواشن الى عالم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواسّ الظاهرة والقوى المحرّكة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة [١] عياناً و الاّ فتلك الصور اشدّ جلاءً واكثر ظهوراً و اقوى وجوداً من هذه الحسيات المغمورة فى الموادّ الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوّة العقليّة فى اللّطافة والنورية و نسبتها الى ما يقبلها من رسوم انوار العقليات فانّ العقل الهيولانىّ لكونه الطف المواد على الإطلاق يكون قياس الصورة العقلية و سرعة انفعاله عنها و اتحاده معها هذا القياس فان الإنسان اذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر ان يتصوّر فى عقله ذواتاً عقليّة مجرّدة ويستحضرها متى شاء، الاّ انه [٢] مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسيّة لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عينية بل ذهنيّة اللّهمّ الا ان يكون فى قوة تعقّله و سعة نشأته بحيث لايشغله موطن عن موطن كالأنبياء الكاملين ، و

١ـ فى بعض النسخ ومن جملتها النسخة المطبوعة : اعياناً وهو غلط وسهو من النسّاخ

٢ـ واعلم ان ما ذكره «قده» فى هذا المقام من النفس مباحث الحكمية ونحن قد قررنا هذه المسالة فى حواشينا بما لا مزيد عليه .

ضَربٌ من الأولياء والصدّيقين «سلام‌الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول‌الله ليلة المعراج و سايرالأوقات التى كان يشاهدفيهاالآخرة و احوالها كفاحاً *

الاشراق السابع
فى كيفيّة تجسّم الأعمال[1] وتصوّر النّيّات يوم الآخرة

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانيّة ظهوراً خاصّاً فى كل موطن و نشأة فقد يكون لصورة واحدة آثار مختلفة فى مواطن مختلفة .

او لا ترى : انّ صورة الجسم الرّطب مثلاً كالماء متى فعلت فى جسم قابل للرّطوبة قبلتها فصار رطباً مثله ومتى فعلت فى مادّة اخرى كالقوة الحسّيّة اوالخيالية وانفعلت عن الرّطوبة لم يقبل مثلها ولم يصر رطباً مثله ، بل قبلت مثالها فلها اثرٌ فى نشأة اخرى غير اثرها فى النّشأة الاولى .

وكذا قبلت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرّطوبة هى الصّورة

---

* وكان صلوات‌الله‌عليه بحسب باطن وجوده حقيقة ذاته يشاهد جميع الحقايق فى وجوده وهو اصل تمام الحقايق وكمال الاشياء و هوالبرزخ البرازخ وبوجوده يقوم القيامة الكبرى و هو صلوات‌الله عليه بهذاالاعتبار يشاهدالآخرة و احوالها دائماً لا فى بعض الاوقات الا ان اظهاره عليه‌السلام هذاالمقام للناس يكون فى بعض الاوقات والى ما ذكرنا صرح الشيخ العارف الكامل مولانا جلال‌الدين الرومى «رض» و اشار الى ان شهود الحق ومراتب الوجود مقام له لا حال له .

زادهٔ ثانيست احمد در جهان	صد قيامت خود ازاو گشته عيان
زو قيامت را همى پرسيده‌اند	اى قيامت تا قيامت راه چند ؟
با زبان حال ميگفتى بسى	كه ز محشر حشر را پرسد كسى
پس محمد صد قيامت بود نقد	زانكه حل شد در فنايش حل عقد
پس قيامت شو قيامت را ببين	ديدن هر چيز را شرطاست اين
عقل گردى ، عقل را دانى كمال	عشق گردى، عشق را بينى جمال

[1]— فى بعض النسخ : فى كيفية تجسم الاحوال ...

العقلية الكلية[1].

فانظر حكم تفاوت النشئآت فى ماهية واحدة وقس عليها حال كلّ ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات و هذا القدر يكفى للمستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الشارع او اوعد عليه فكل من له تحدّث فى العلم[2] يجب ان يتأمّل فى الصفات النفسانية و كيفية منشأيّتها للآثار والأفعال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعة للوصول الى كيفية استتباع بعض الملكات للآثار المخصوصة فى الآخرة.

فكما انّ شدة الغضب فى رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخّن بدنه و احتراق مواده والغضب صفة نفسانية موجودة فى عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الأجسام المادية وقد صارت نتايج منها فى هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها فى نشأة ثانية «نار» موقدة تطّلع فيها على الأفئدة» فاحرقت صاحبها كما يلزمها هاهنا عند شدّة ظهورها ضربان العروق والأوداج و اضطراب الأعضاء و ربما يؤدّى الى الأمراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظاً.

الاشراق الثامن
فى تعيين محلّ الآلام واللذّات فى الدّنيا والآخرة
لينكشف لذوى البصيرة : انّ المحشور فى القيامة
اىّ شىء من الانسان

اعلم انّ الجوارح والأعضاء يستعذب جميع مايطرء عليها من انواع الآلام ولهذا

۱ــ اى الصورة الكلية من الماء بوجود عقلى سعى غير داثر فانها مجمع جميع افراده لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يشذ عن حيطة وجودها السعى الكلى شىء من افراد المياه الواقعه فى العوالم.

۲ــ فكل من له تحدس ... هكذا وجدنا فى النسخ المعتبرة

سمّي عذاباً لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذّباً معاقباً بل ربّما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية واهل السّجون والاتونات

و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للانتقام من النفس التى كانت تحكم عليها و تسخّرها بامر الله والآلام يختلف عليها بما يراه فى ملكها و موضع تصرفها وبما ينتقل اليه المدركات من الحواس والمشاعر و كذا النفس الناطقة التى هى محلّ المعرفة والحكمة سعيدة فى الدنيا والآخرة لا حظّ لها فى الشّقاء ، لأنّها ليست من عالم الشقاء ، الا ان الله ركّبها هذا المركّب الحيوانى المسمى بالنّفس الحيوانية فهى لها كالدابة ، وليس للناطقة الا المشى بها على الصّراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانيّة لها فهى المركب الذّلول المرتاض و ان ابت فهى الدابّة الجموح كلما اراد الراكب ان يردّها الى الطريق حرنت عليه و جمحت واخذت يميناً و شمالاً افراطاً و تفريطاً لقوة رأسها .

فاذا انكشف هذا، فقد علم ان المستحقّ للعقوبة يوم القيامة هى النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابّته اذا جمحت و خرجت عن الطريق الذى يريد صاحبها المشى عليه .

الا ترى : ان الحدود الشرعيّة فى الزّنا والسّرقة والفرية انما محلّها النفس الحيوانيّة و هى التى يحس بالم القتل وقطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة .

واما النفس الناطقة فهى على شرفها مع عالمها فى سعادتها دائمة و هى منفوخة من روح الله وليست هى موجودة فى اكثر الناس .

واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيداً فكانت سليمة مطيعة ذلولة او شقيّا فكانت جموحة عاصية فالمطيعة يسرح يوم الآخرة فى مراتع الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقادة .

واماالأعضاء والجوارح فما عندها الا النعيم الدائم فى جهنم مثل ماهى الخزنة عليه من كونها مسبّحة لله ممجّدة مطيعة دائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الأفعال كما فى الدنيا فيتخيّل الأنسان انالعضو يتألم لأحساسه فى نفسه بالألم و ليس كما تخيله انما هو التألم بما تحمله اليه حاسّة الجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى ان المريض اذا نام وهو حىّ والحسّ عنده موجود والجرح الذى يتألّم به فى يقظته موجود فى العضو ومع هذا لا يجد الما لان الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم ـ الشهادة الى البرزخ فماعنده خبر فاذااستيقظ المريض[1] اى : يرجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الأوجاع والآلام فان بقى فى البرزخ على ما يكون عليه اما فى رؤيا مفزعة فيتألّم او فى رؤيا حسنة ملذّة فيتنعم فينتقل معه النعيم اوالألم حيث انتقل وهكذا حاله فى الآخرة فتنبّه بما قلناه وتبصر بما نوّرناه[2] .

الاشراق التاسع

فى حشر باقى الحيوانات

قد اشرنا الى ان لكل موجود حشراً وحشر كل شىء الى مابدء منه فمن علم من اين مجيئة علم الى اين ذهابه فحشر الأجساد الى الأجساد و حشر النفوس الى النفوس .

وقد وقع الخلاف فى حشر نفوس الحيوانات فى القيامة والروايات فيه مختلفة والحق فى ذلك هو القول بالتفصيل فان ثبت فى بعضها درجة فوق درجة النفوس[3] ـ

۱ـ فاذااستيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ... دهطـ ل،م وهكذا اكثر النسخ الموجودة

۲ـ واليه اشار علىّ عليه السلام : رحم الله امرءاً عرف من اين والى اين و فى اين و قال ايضا : رحم الله امرءاً عرف قدره ولم يتعد طوره

۳ـ فوق درجة النفس الحساسة وهى النفس المتخيلة

الحساسة و هي النفوس المتخيلة بالفعل اي: المتذكرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها الى بعض البرازخ و اما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية الى ربّ نوعها و امير جيشها كما ذكره الفيلسوف الأول في اثولوجيا .

فكذا النفوس النباتية اذا قطعت عن الأشجار كما مرّ في مباحث الصور المفارقة وحشر المقلّدين والأتباع الى ما يحشر اليه الأئمة والمجتهدون شبه[1] حشر القوى النفسانية من الناطقة اليها و الى مثله اشير في قوله تعالى: «وحشر لسليمان[2] جنوده من الجنّ والانس والطير فهم يوزعون».

و قوله تعالى: «والطير محشورة[3] كلّ له اوّاب» .

الاشراق العاشر

في انّ للانسان تنوّعاً في باطنه هيهنا كما في ظاهره يوم الآخرة

اعلم انّ الحقّ لم يزل في الدنيا متجلّياً للقلوب فيتنوّع الخاطر لتجلّيه و انّ تنوّع الخاطر في الانسان عن التجلّي الالهي من حيث لا يشعر[4] بذلك الا اهل الله كما انّهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الطبايع ليس

١- لشبه حشر القوى ... د،ط ـ آ،ق

٢- س ٢٧، ى ١٧

٣- س٣٨، ى١٨

٤- يريد اثبات تنوع الانسان من جهة العلة الفاعلية وان يرجع التنوع الباطني من جهة الى الجهات المعدة والامور القابلية .

في النسخ الموجودة عندنا: فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر في الانسان ...

غيرالتنوّع و فيالآخرة يكون باطنالانسان ثابتاً ؛ فانه عين ظاهر صورته فيالدّنيا والتبدّل فيه خفيٌ و يكون باطنه عين ظاهره فيالآخرة فيكونالتجلى الالٰهى لـه دائماً بالفعل فيتنوّع ظاهره فى كلّ حين و هو خلقهالجديد الذى اكثر الناس فى لبس منه ، كما كان يتنوّع باطنه فيالدّنيافينصبغ بالصور التى يقع فيـه التجلّى الالٰهي انصباغاً ، فهكذا فى كل موجود كان له ظاهـر دنيوىّ و باطن اخـروىّ فأصلالحركات والتنوّعات فى كل شئ من باطنه المستور علىٰ ظاهرهالمشهودفهذا هوالتضاهيالخيالى فانالقوة الخيالية خلقت مضاهية لعالمالقـدرة الالهية ؛ غير انّها فيالآخرة ظاهرة وفيالدنيا باطنة ، فلها شئون يتبعها[1] شئونالحق كما فيقوله: «كلّ يوم هو فى شأن[2]» .

واعلم انالله احدىّالذات برىء عنالتغيّر والتكثّر و هو متـكثّر الاسماء والجهات و انما يتجلّى لكل شئ بحسبهفلا يتجلى للعالم الا بما يناسبالعالموالعالم بمافيه ثابتالحقيقـة متغيّرالتراكيب والحركات والازمنة .

كما انّالانسان من حيث جوهره ثابت ومنحيث انفعالاتهوكيفياته من خجل و وجل و صحّة و مرض و رضىً وغضب متغيّر ؛ وفى جميعالاحوال هوهولايتغير هويّته فهو ثابت لا يتبدّل و هو ايضاً عينالمتبدّل والمتغيّر .

فحقيقتهالثبوت علىالتنوّع والبقاء علىالتبدّل فهذا سرّ واضح خفيّ قـد اشرنا اليه مراراً كى يتفطّن اليه وينتفع به من وفّق له .

١ـ يستتبعها شئونالحق ... «ط

٢ـ س الرحمان ٥٥ ، ى ٢٩

الاشراق الحادی عشر
فی ان ای الاجسام یحشر فی الآخرة مع الارواح وایها لایحشر؟

اعلم ان الارواح مادامت ارواحا لا یخلو من تدبیر اجسام لها والاجسام قسمان قسم یتصرف فیها لنفوس تصرفا اولیا ذاتیا من غیر واسطة.

و قسم یتصرف فیه تصرفا ثانویا بالعرض بواسطة جسم آخر قبله ، والقسم الاول لیس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غایب عنها لانها انما یحس بالاجسام التی هی من جنس ما یحملها ، من هذه الاجرام التی کالقشور و یؤثر فیها سواء کانت بسیطة کالماء والهواء او مرکبة کالموالید و سواء کانت لطیفة کالارواح البخاریة او کثیفة کهذه الابدان اللحمیة الحیوانیة والاجساد النباتیة ؛ فان جمیعها لیس ما یستعملها النفوس ویتصرف فیها الا بالواسطة.

واما القسم الاول المتصرف فیه للنفوس[۱] فهو من الاجسام النوریة الاخرویة الحیة بحیوة ذاتیة غیر قابلة للموت وهی اعلی رتبة من هذه الاجسام المشفة التی یوجد هاهنا و من التی یسمی بالروح الحیوانی فانه من الدنیا و ان کان شریفا لطیفا بالاضافة الی غیره و لهذا یستحیل و یضمحل سریعا ولا یمکن حشره الی الآخرة والذی کلامنا فیه من اجسام الآخرة وهی یحشر مع النفوس ویتحد معها و یبقی ببقائها

واما البرازخ العلویة فهی عین الصور خاصة. فحکم الارواح المدبرة لها فیها یشبه ان یکون کحکمها فی الاجسام الخیالیة و تصرفها فیها کتصرف نفوسنا

۱ـ المتصرف فیه النفوس... آ،ق ... د،ط ـ ل،م ـ آ،س

فی‌القوّة الخيالية بوجه ؛ فانّ‌الاجسام الفلكية النورية (كما صرّح به بعض ائمّة ـ الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هی عين‌الخيال ، وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات‌الملك عن صورة وصورةالفلك لذات‌الملك كقوّة الخيال لذات الانسان ، و هذه‌الزرقة المحسوسة ليست‌صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحسّ هی انوارها الموجودة فی‌القيامةبل هذه منكسفة مطموسة" يوم‌القيامة .

فهذا علم شريف يظهر به كيفيّة حشر الاجساد .



* وقد فرغنا من تصحيح هذاالمشهد و مقابلته مع صديقناالمعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتی سلمه‌الله تعالى اواخر ليلةالسابعة من‌شعبان‌المعظم‌سنة ۱۲۸۶ من‌الهجرةالنبوية وانا‌العبدالفانی جلال‌ـ الدين الموسوی‌الآشتيانی كتب‌الله له بالحسنی .

المشهد الخامس

فی النّبوات والولایات و فیه شواهد

الشّاهد الاوّل :

فی اوصاف النبیّ «صلی الله علیه وآله وسلّم» وخصایصه

و فیه اشراقات :

الاشراق الاول

فی درجة النّبوّة بالقیاس الی سایر
درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسیّة و بعضها خیالیة و بعضها فکریّة و بعضها شهودیه و هی بازاء عوالم [1] مرتّبة بعضها فوق بعض .

فاول منازل النفس الانسانیّة درجة المحسوسات فمادام الانسان فی هذا المنزل حکمه حکم الدود التی فی باطن الارض والفراش المبثوث فی الهواء فان الفراش لم یرتفع درجته عن درجة الاحساس و لوکان له تخیّل ما و حفظ للمتخیّل بعد

۱ــ مترتبة بعضها فوق بعض ...د،ط ــ ل،م ــ آ،ق

الاحساس لم يتهافت على النار مرّة بعد اخرى[1] و قد تأذّى بها اولاً .

و بعد ذلك درجة المتخيّلات ومادام الانسان فی هذا المنزل حكمه حكم الطير وساير الحيوان البهيمی فان الطير و غيره اذا تأذّى فی موضع بالضرب يفرّ منه ولم يعاود لانّه بلغ المنزل الثانی و هو حفظ المتخيل بعد غيبوبتها عن الحواس .

فمادام الانسان فی هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصة انما حدّه ان يحذر عن شیء تأذّى به مرّة ومالم يتأذّ بشیء فلا يدری انه مما يحذر منه .

وبعد ذلك و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو فی هذا المنزل بهيمة كاملة كالفَرَس مثلاً .

فانه يحذر من الاسد اذا رآه ، و ان لم يتأذّ به قطّ ، فلا يكون تنفّره موقوفاً على التأذّی منه بشخصه بل الشاة ترى الذئب اولاً فيحذره و ترى الجمل والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهول منه صورة فلا يحذرهما اذ ليس من طبعهما ايذاؤها ، فالى هذا المنزل يشارك الانسان البهائم .

وبعد هذا يترقّى الى عالم الانسانية فيدرك الاشياء التی لا يدخل فی حسّ ولا تخيّل ولا وهم و يحذر الامور المستقبلة ولا يقتصر حذره على العاجلة و يدرك الاشياء الغائبة عن الحسّ والخيال والوهم ويطلب الآخرة والبقاء الابدی ومن هاهنا يقع عليه اسم الانسانية بالحقيقة و هذه الحقيقة هی الروح المنسوبة الى الله تعالى فی قوله : «فَنَفَخْتُ فيه من روحی[2]» .

وفی هذا العالم يفتح له باب الملكوت فيشاهد الارواح المجردة عن غشاوة هذه القوالب و اعنی بهذه الارواح الحقايق المحضة المجردة عن كسوة التلبيس و

۱– لم يترقی منه .... دفط – آ،ق

۲– س ۱۵، ی ۲۹

غشاوة الأشكال و هى الصور المفارقة التى شاهدها اصحاب المعارج من اساطين الأقدمين السلاك كما حكاه «افلاطن» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث» و «انباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضاً معلم المشائين «ارسطا طاليس» كما دل عليه كتابه المعروف بـ : اثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسر فيه مثاله المشى على الماء فان فيه حيوة الحيوان العقلى و له طبقات كثيرة ارضها سقف العالم الذى تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان ثم يرقى [1] منه الى طبقة اخرى مثاله هاهنا المشى فى الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله «صلى الله عليه و آله» : «ان عيسى عليه السلام قد مشى على الماء» فقال : «لو ازداد يقيناً لمشى فى الهواء» .

واما التردد على المحسوسات فهو كالمشى على الأرض فان هذا العالم كله بمنزلة الأرض لعالم الأرواح وبينها وبين الماء عالم يجرى مجرى السفينة و منها [2] يتولد درجات الشياطين حتى انه متى تجاوز الأنسان عوالم البهائم فينتهى الى عالم الشياطين وعالمها عالم الموهومات و منه يسافر الى عالم الملائكة الروحانيين .

وقد مرت الأشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لأن مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل و انما هو امر متردد بينهما ليس له مستقر فكذلك حكم عالمه ؛ فمآل الشياطين و ذريتهم وجنودهم الى البوار والهوى الى جحيم الأشرار .

وهذه العوالم كلها منازل الهدى ولكن الهدى المنسوب الى الله تعالى يوجد فى العالم الأخير و هو عالم الأرواح كما قال : «قل ان الهدى هدى الله [3]» .

۱ــ ثم يترقى ... دهط ــ لءم

۲ــ وفيها يتولد درجات ... آءق ــ دهط ــ نءم

۳ــ س ۴۲ ی ٦٦

فمقام كل آدمي و منزله في العلو والسفل بقدر ادراكه و هو معنى قول امير ـ المؤمنين عليه السلام : «الناس ابناء ما يحسبون» فالانسان بين ان يكون دوداً او بهيمة او فرساً او شيطاناً ثم اذا جاوز ذلك يصير ملكاً .

وللملائكة درجات و مقامات لقوله تعالى[١] : «وما منّا الّا و له مقام معلوم» فمنهم الارضية و منهم السماوية و منهم المقرّبون وهم المرتفعون عن الالتفات الى ـ السماء والارض القاصرون نظرهم على ملاحظة الحضرة الرّبوبيّة وهم ابداً في دار البقاء اذ ملحوظهم هو الوجه الباقي وما عدا ذلك فالى الفناء مصيره ، اعني السماء والارض وما فيهما وما يتعلّق بهما .

وهذا معنى قوله سبحانه : «كلّ مَن عليها فان و يبقى وجه ربّك ذوالجلال والاكرام[٢]» وهذه العوالم منازل سفر الانسان ليترقّى من حضيض درجة البهائم الى اوج درجة الملائكة ثمّ يترقّى من درجتهم الى درجة العشاق منهم العاكفين حول جنابه المقتصرين على ملاحظة جمال الحضرة الالهيّة يسبّحون الوجه و يقدسونه لا يفترون . .

وهذا غاية الكمال الانساني و هو مقام يشترك فيه الانبياء والاولياء «سلام ـ الله عليهم» و سيأتي الفرق بين النّبي والولي .

الاشراق الثاني
في اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مرّ انّ الانسان البالغ حدّ الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادى ـ ادراكاته الثّلاثة قوّة الاحساس و قوّة التخيّل و قوّة التعقّل .

---

١ ـ س ٣٧ ى ١٦٤

٢ ـ س ٥٥ ى ٢٦

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد وكمال والكمال هو صيرورة الشیء بالفعل فكمال التعقل فی الانسان هو اتصاله بالملاء الاعلی و مشاهدته ذوات الملائكة المقربين .

وكمال القوة المصورة يؤدی به الی مشاهدة الاشباح المثالية و تلقی المغيبات والاخبار الجزئية منهم والاطلاع علی الحوادث الماضية والآتية .

وكمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير فی المواد الجسمانية بحسب الوضع فان قوة الحس تساوق قوة التحريك الموجبة لانفعال المواد و خضوع القوة الجرمانية و طاعة الجنود البدنية و قل من الانسان من يكمل فيه جميع هذه القوی الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية فی كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولاً من الله يوحی اليه و مؤيداً بالمعجزات منصوراً علی الاعداء فله خصايص ثلاث .

الاشراق الثالث
فی شرح هذه الخصايص

اما الاولی فهو ان يصفو نفسه فی قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشبه بالروح الاعظم فيتصل به متی اراد من غير كثير تعمل وتفكر حتی يفيض عليه العلوم اللدنية من غير توسط تعليم بشری بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيیء لغاية استعداده بنور العقل الفعال الذی ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و ان لم تمسسه نار التعليم البشری بمقدحة الفكر و زند البحث والتكرار .

فان النفوس متفاوتة فی درجات الحدس والاتصال بعالم النور فمن زكی لا

يحتاج الى التعلّم فى جلّ المقاصد بل فى كلّها ومن غبى لا يفلح فى فكره ولا يؤثر فيه التعليم ايضاً حتى خوطب النّبى الهادى(ص) فى حقه «انك لاتهدى[1] مَن احببتَ»، و انّك لا تسمع من فى القبور[2] ولا تسمع الموتى[3] ولا تسمع الصمّ الدعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحيوة العقليّة ، فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الربّانى ومن شديد الحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع الاتصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات فى زمان قليل ادراكاً شريفاً نوريّاً سمّيت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب الناس ينتهى بهم فى طرف نقصان الفطرة وخمود نورها الى عديم الحدس والفكر يعجز الانبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى فى طرف الكمال وقوّة الحدس وشدّة الاشراق الى نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى آخر المعقولات فى زمان قصير من غير تعلّم فيدرك اموراً يقصر عن دركها غيره من الناس الا بتعب الفكر والرياضة فى مدّة كثيرة فيقال له : نبىّ اوولىّ و ان ذلك منه اعلى ضروب المعجزة اوالكرامة وهو من الممكنات الاقليّة كماذكرناه و اما الخاصّة الثانية فهى : اذ يكون قوّته المتخيّلة قويّة بحيث يشاهد فى اليقظة عالم الغيب و يتمثّل له الصور المثاليّة الغيبية و يسمع الاصوات الحسيّة من الملكوت الاوسط فى مقام «هورقليا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى او كتاباً فى صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولىّ بخلاف الضرب الاوّل .

واما الخاصّة الثالثة فهى قوة فى النّفس من جهة جزءها العملى وقواها التحريكية

۱ــ س۲۸، ی۵۶ . عبارة المتن فى النسخ مختلفة فى بعض النسخ: فمن محتاج الى التعلم فى جل المقاصد.... الى آخر ما فى المتن

۲ــ س ۲۵، ی ۲۱

۳ــ س ۲۷، ی ۸۲ ، ایضاً س ۲۷، ی ۸۲، وما انت بمستمع من فى القبور

فيؤثر فی هيولی العالم بازالة صورة ونزعها عن المادّة او تلبّسها ايّاها فيؤثر فی استحالة الهواء الی الغيم و حدوث الأمطار وتكوّن الطّوفانات الزّلازل لأستهلاك أمّة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمع دعائه فی الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفی المرضی و يستسقی العطشی و يخضع له الحيوانات وهذا ايضاً ممكن لما ثبت انّ الأجسام مطيعة للنّفوس متأثرة عنها و ان صوَر الكائنات يتعاقب علی المواد العنصريّة بتأثرات النفوس الفلكيّة.

وانما النفس الأنسانية اذا قويت تشبّهت بها تشبّه الاولاد بالآباء فيؤثر فی هيولی العناصر تأثيرها و اذا لم تقو، لم يتعدّ تأثيرها الی غير بدنها و عالمها الخاص.

وما من نفس الاّ و لها تأثيرات فی عالمها الخاص فيكون اذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العرَق والرعشة و اذا حدثت فيها صورة الغلبة يسخن البدن و احمرّ الوجه و اذا وقعت فيها صورة النّكاح حدثت حرارة مسخّنة منفخة حتی يمتلی[٤] به عرُوق آلة الوقاع فينهض له و هذه الحوادث فی البدن انما تكون بمجرد التّصوّرات.

فعلم انه: ليس من شرط كلّ مسخّن ان يكون حارّاً و كذا مثله فاذا صارت الأمزجة تتأثر عن الأوهام اما عن اوهام عامية او عن اوهام شديدة التّأثير فی بدو الفطرة او بالتعويد والأكتساب.

فلا عجب من ان يكون لبعض النّفوس قوة كمالية مؤيّدة من المبادی فصارت كأنّها نفس العالم فكان ينبغی ان يؤثر فی غير بدنها تأثيرها فی بدنها فيطيعها هيولی العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر فی اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها؛ كلّ

٤ــ حتی تملی به عروق آلة الوقاع --- د،ط

ذلك لمزيد قوّة شوقيّة واهتزاز علوىّ لها يوجب شفقةً على خلق‌الله شفقة الوالد لولــده .

تذنيبٌ عرشي

جوهرالنبوّة كأنّه مجمع‌الأنوار العقلية والنفسية والحسية ، فبروحه و عقـله يكون ملكاً من‌المقرّبين و بمرآت نفسه وذهنه يكون فلكاً مرفـوعاً عن ادناسـ الحيوانيّة و لوحاً محفوظاً من مسّ‌الشياطين و بحسّه يكون ملكاً من عظماءالسلاطين

فالنّبىّ [1] بشخصية الوحدانيّة كانه ملَكٌ و فلكٌ و ملِكٌ فهو جامع‌النشآت الثلاث بكمالها ، فبروحه من‌الملكوت الأعلى و بنفسه من‌الملكوت‌الأوسط وبطبعه من‌الملكوت الأسفل فهو خليفةالله ومجمع‌مظاهرالأسماء الالهيّة وكلمات‌الله‌التامّات كما قال نبيّنا صلى‌الله عليه وآله : «اوتيت‌جوامع‌الكلِم» .

الاشراق‌الرابع
فى‌الفرق بين‌النّبوّة والكهانةوغيرهما

اعلم : انّ مجموع هذه‌الأمورالثلاثة على الوجه المذكور يختصّ بالأنبياء ، وكلّ جزء منها ربمايوجد فى‌غيرهم وافضل اجـزاء النـبوّة و هوالعلم بالحقايـق كمـا هى عليهـا .

قد يوجد فى‌الأولياء على وجه التابعيّة لهم وكذاالأخبار بـبـعض‌المغيبات ـ الجزئيّة من‌الحوادث ربما يوجد ضرب‌منه فى اهل‌الكهانة والمستنطقين وكذا قوّة ـ

١ـ فى كثير من‌النسخ: فالنبى بشخصيته الوحدانية.... و فى‌النسخ‌المعتبرة : فالنبى بشخصيةالوحدانية...

التأثير للنفس المتعدى الى بدن آخر قد يوجد فى اشخاص ذوات نفوس قوية مثل اصابة العين من النفوس الشريرة فانها ما يؤثر فى بدن حى كانسان او غيره يغير مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهم و يقتل ولذلك قال النبى صلى الله عليه وآله: «العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلى الله عليه وآله ايضا: «العين حق» و معناه انه يستحسن الجمل مثلا و يتعجب منه فيتوهم لردائه نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفعل جسم الجمل عن توهمه و يسقط فى الحال و اذا جاز ذلك فى جانب الشر من النفوس الشريرة الدنية فجوازه فى جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش ارجح فكيف لا يتعدى تأثيرها عن بدنها و عالمها الصغير و هى يصلح لأن يكون نفس العالم ومستخدم القوى الطبيعية و يستحق لمسجودية الملائكة السفليه بل العلويه عند الارتقاء الى الحضرة الالهية و تعليم الأسماء الحسنى فكيف لا يقدر على احالة هيولى العالم باحداث حرارة او برودة و تحريك و جمع وتفريق.

و اصول الاستحالات والانتقالات فى عالمنا السفلى انما ينبعث من حرارة او برودة و حركة كما يكشف عند النظر فى حوادث الجو و مثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عند الناس والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الاولين لغلبة الجسمانية عليهم ثم يعظمون امر الاخبار عن الحوادث الجزئية اكثر من الاطلاع على المعارف الحقيقية .

واما اولوا الالباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضرب الاول ثم الثانى ثم الثالث .

والاول لا يكون الا خيرا و فضيلة و كل من الاخيرين ينقسم الى وجهين .

الاشراق الخامس

في كيفيّة الإنذارات

ان ما وقع او سيوقع من الكائنات فهو محفوظ في الالواح العالية و صُوَر الكائنات باسرها موجودة في عالم الذكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الأول على الواح النفوس السماوية اوصحايف المُثُل الغيبيّة .

و ذلك : لأنها ليست صادرةً عن المَبدء الأول على سبيل الجزاف اوالقصد الى غرض جزئي كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية والاستتباع لما هي مُثُل غيبيّة هي ذكر حكيم .

على ان الانذارات دالّة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا شأن النفوس السافلة ولاقواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يتمثل فيه الجزئيات فيكون الاطلاع عليها لاجل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفساني يحيط بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كليّة ينشأ منها الجزئيات بان يفيض من المبادي العقلية على الواح النفوس العالية صوراً مثاليّة ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخيالية فتحاذيها صُوَر الكائنات الهيولانيّة فلها ان تعلم: لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات المواد الهيولانيّة في صورها الجسمانيّة لتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحّة المنامات والانذارات سببها اتصال النفوس الانسانيّة بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحّة الرؤيا والانذار فما يتلقّيه النفس في اليقظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لايشغلها المشاعر السفلة عن المدارك

العاليه، ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه في الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .

فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيهاً بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان امعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرة او لا ، بل كانت لضعف طبيعي اومرض طار فالاول كفعل المستنطقين ـ المشتغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرقة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض ـ المتصوفة والمتكهنة برقص و تصفيق و تطريب

فكل هذه موهنة للحواس مخلة بها و ربما يستعينون ايضاً بالايهام بالعزائم و بادعية غير مفهومة الالفاظ يوجب الترهيب بالجن اذا استنطقوا غيرهم .

والثاني كما للمصروعين والممرورين ومن في قواه ضعف و في دماغه رطوبة قابلة وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق ، و قوة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولى الكيد وهذا حسن وما للكهنة والممرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لاجله .

واما الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين .

الاشراق السادس

في الفرق بين الايحاء والالهام والتعليم

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة لان يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلها واجبها

وممكنها الا انها ليست ضرورية لازمة وانما حجبت عنها بالأسباب الخارجية [١] التي ذكرناها في مثال المرئات فهي كالسد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذى هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به الى يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرئات اللوح العقلاني الى مرئات اللوح النفساني عند زوال المانع وكما ان الحجاب بين المرئاتين يزال تارة بتعمل اليد المتصرفة و تارة بهبوب ريح يحركه [٢].

فكذلك قد يظفر الانسان بادراك الحقايق [٣] لقوة فكرته المتصرفة في تجريد الصور عن الغواشي والانتقال من بعضها الى بعض وقد تهب رياح الالطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشي عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح الاعلى.

فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون في المستقبل وتمام ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف الغطاء.

وتارة ينقشع الحجاب بلطف خفي من الله فيلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرايب اسرار الملكوت فربما يدوم و ربما يكون كالبرق الخاطف و دوامه شاذ.

فعلم: ان حصول العلوم في باطن الانسان بوجوه مختلفة: فتارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلم.

وتارة يهجم عليه كأنه القى اليه من حيث لايدرى سواء كان عقيب طلب و شوق اولا [٤].

١ـ من اسباب الحاجبة التي ذكرناها ... د،ط ٢ـ بهبوب ريح محركة... د،ط

٣ـ بقوة فكرته المتصرفة ... آ،ق ٤ـ في بعض النسخ الموجودة عندنا: «سواء كان عقيب طلب و شوق اولا، وهذا ينقسم الى مايطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم في العقل المنفعل اولا يطلع على هذا الوجه فالاول يسمى اكتسابا واستبصارا.....»

والثّانى يسمّى حدساً و الهاما . وهذا ينقسم الى ما يطّلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم فى العقل المنفعل و الى ما يطّلع عليه [1].

فالاول يسمى اكتساباً و استبصاراً والثّانى الهاماً و نفثاً فى الروح (فى الروع. خ‍.ل) . والثالث وحياً يختص به الأنبياء والذى قبله يختص به الأولياء .

واما الاكتساب فهو طريق النّظار من العلماء فلم يفارق الالهام الاكتساب فى نفس فيضان الصور العلميّة ولا فى قابلها ومحلّها ولا فى فاعلها ومفيضها ولكن يفارقه فى طريقة زوال الحجاب وجهته ولم يفارق الوحى الالهام فى شئ من ذلك بل فى شدّة الوضوح والنوريّة و مشاهدة الملك المفيد للصور العلمية ، فان العلوم كما مر لا يحصل لنا الا بواسطة الملائكة العلميّة وهى العقول الفعاله بطرق متعددة كما قال سبحانه : «وما كان لبشر أن يكلّمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا» .

فتكليم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوتة كالوحى والالهام والتّعليم بواسطة الرّسل والمعلّمين .

الاشراق السابع

فى كيفيّة اتّصال النبى «صلى الله عليه و آله» بعالم الوحى الالهى والقضاء الربّانى و قرائة اللّوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات الّذى فيه نسخ الاحكام

لما علمت : ان حقايق الاشياء مثبتة فى العالم العقلى المسمّى بالقلم الالهى و

---

[1] ـ وهو العقل الفعال للعلوم فى العقل المنفعل او لا يطلع على هذا الوجه ... د.ط.

فی‌العالم النفسانی المسمی باللوح‌المحفوظ و ام‌ّ الکتاب وفی‌الألواح القدریّة القابلة للمحو والاثبات کما قال‌الله تعالی[1] : «یمحوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌ّ الکتاب» .

وجمیع هذه‌الکتب مما کتبها ید‌الرحمان فان‌العنایة الالهیة اقتضتها وانشأتها علی وفق علمه تعالی بذاته علمافعلیّا لأن ما عداه من آثار وجوده و قدرته .

فکما انّ المهندس یسطر صورة ابنیة الدار فی نسخة ، ثمّ یخرجها الی‌ـ الوجود فکذلک فاطرالسماوات والارض‌کتب علی نفسه‌الرحمة و اخرج نسخه‌ـ العالم من اوله الی آخره فوجدالعالم علی‌وفق تلک‌النسخة بایدی ملائکـة عمّالة یستخدمها ملائکه علامه فاذا تمّ وجودالعالم بصورته خلق‌الله نوع‌البشرمن‌الارض فاراد ان‌یجعل منهاخلیفة له[2] فی‌الـدنیا ونایبا منه فی عمارةالنشأة الآخرة، فاعطی للانسان قوی ومشاعر هی آلات‌الحس والتخیّل والتعقّل ، فـاذا احسّ بصورة العالم تأدّت منه صورة اخری الی حسّه و منه الی خیاله .

فان من نظر الی‌السماء والارض ثم غضّ بصره یری صورة السماء والارض فی‌خیاله‌حتی‌کانّه ینظر الیها ویشاهدها،ولو انعدمت صورتهـا من‌الخارج لا یقدح فی مشاهدته ایّاها ثمّ یتأدّی من خیاله الی‌عقله صورتهـا علی وجه اعلی و اشرف فیحصل‌فی‌العقل حقایق‌الاشیاء التی دخلت‌فی‌الحسّ والخیال .

فالحاصل فی‌العقل الانسانی موافق لِلعالم‌الموجود فی‌نفسه، والعالم‌الکونیّ مطابق للنّسخة الموجودة منه فی‌اللوح‌العقلی ، وهو قلوب‌الملائکة المقرّبین، وهو کما علمت سابق علی وجوده فی‌اللوح‌القدریّ السابق علی وجـوده الکونی

۱ـ س۱۳، ی ۳۹ ۲ـ س ۲، ی ۹۸

الجسمى[۱] وهيهنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسى وجوده الخيالى و تبعه ايضاً وجوده العقلى اعنى: وجوده في القوّة العاقلة.

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر فى اتحاد العقل بالمعقول و كذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيّل.

فادراك الانسان في كل مرتبة من صورة العالم هو اتّحاده بها و تحقّقه بوجودها وهذه الموجودات بعضها حسيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية. فكان الوجود اولاً عقلاً ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادة فدار على نفسه فصار حسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً فارتقى الى ما هبط منه والله هو المبدء والغاية.

فالانسان اذا بلغ الى هذا المقام الربّانى يطّلع على ما فى القضاء الالهى والقدر الربّانى ويشاهد القلم واللوح كما حكاه النبى «صلى الله عليه وآله» عن نفسه انّه اسرى به حتى سمع صرير الاقلام كما قال تعالى: «لِنُرِيه من آياتنا انّه هو السميع البصير[۲]».

فالكتابة العقليّة مصونة عن التبدّل والتغيّر والنّسخ والتحريف، واما الكتابة النفسيّة اللوحية فيتطرق فيها المحو والاثبات و ينشأ منها نسخ الاحكام ولا يبعد ان يكون سماع صرير الاقلام منه «صلى الله عليه و آله» اشارة الى ما فى عالم القدر من الصور التى كتبتها اقلام رتّبتها دون رتبة القلم الاعلى والواحها دون اللوح المحفوظ فان الذى كتبه القلم الاعلى لا يتبدّل، وهى حقايق العلوم العقليّة التى لا تمحو ابداً من اللوح المحفوظ و هذه الاقلام يكتب في الواح المحو والاثبات.

ومن هذه الالواح يتنزّل الشرايع والصّحف والكتب على الرسل «عليهم السلام»

۱ـ الجسمانى، د،ط ـ ل،م

۲ـ سورة الاسراء آية ۱

و لذا يدخل فى‌الشرع‌الواحد النسخ فى‌الاحكام و هو عبارة عن انتهاء مدة‌الحكم لا عن دفعه و رفعه فان ما دخل فى‌الوجود لا يرتفع ابدا فان كل‌حادث له سبب‌ولسببه سبب حتى ينتهى الى‌الامور الحتمية القضائية والاسماء الالهية ومن‌حقق‌الامر فى كيفيه نشو الكثرة والتغير من‌الحضرة الاحدية السرمدية، لم‌يشتبه عليه حقيقة‌الحال ولم يزل قدمه عن مقامه فى نحو هذه‌المزال .

الاشراق‌الثامن

فى تحقيق ما ورد فى‌الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد وساير ما يجرى هذاالمجرى من‌التغيرات التى عليها بناء الشرايع

اعلم ان للالهية مراتب و للاسماء مظاهر و مجالى و كل ما وجد او سيوجد فهو غير خارج عن‌عالم ربوبيته تعالى، و لكل شئ وجه خاص اليه تعالى و كانك قد شممت رائحة من هذاالمقام من تضاعيف ما سلكنا سبيله و اوضحنا دليله و بينا بيانه و نورنا برهانه.[1]

فنقول هاهنا : ان لله عباداً ملكوتيين يكون افعالهم طاعة وبامره يفعلون ولا يعصون[2] له فى شئ اصلا وكل من يكون كذلك يكون فعله فعل‌الحق لعدم‌داع فى فعله الا ارادة الحق و يستهلك ارادته فى ارادته سبحانه .

مثاله : حواس الانسان وقد مر ان طاعة‌الملائكة لرب‌العالمين بوجه كطاعة الحواس‌الخمس للنفس‌الناطقة حيث لا يحتاج الى امر و نهى و ترغيب و ترهيب بل

۱- وبينا بنيانه «خ»

۲- و هولاء يعبدون الله على وتيرة واحدة ركعهم راكع و سجدهم ساجد دائما لا يعصون ما امرهم‌الله وهم‌بامره يفعلون .

كلما همّت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعة مع ان هذه الحواس فى عالم آخر غير عالم الجوهر العقلى منها [1] لأنها نازلة عنه فى الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السماوات حيث انّهم «لا يعصون الله [2] ما امرهم» و يفعلون مايؤمرون فيأتمرون بامره و ينزجرون بنهيه .

فاذا تقرّر هذا يعلم : انّ كل كتابة يكون فى الألواح والصحايف القدريّة فهو ايضاً مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول و من هذه الكتابة قال : «ثمّ قضى اجلاً واجل مسمّى [3]»

ومن هذه الألواح وصف نفسه سبحانه بانه تردّد [4] فى قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه قضاء حتمياً ومن هذه الحقيقة الالهية التى كنّى عنها بالتردّد ينبعث التردّدات الكونيّة والتحير فى النفوس و ذلك انا قد تتردّد فى فعل امر ما هل نفعله ام لا وما زلنا نتردّد حتى يكون احد الأمور المردّد فيها و يزول التردّد فذلك الأمر الواقع هو الثابت فى اللوح من تلك الأمور و ذلك ان القلم الكاتب فى اللوح القدرى يكتب امراً «ما» وهو زمان الخاطر ثم يمحوه فيزول ذلك الخاطر لأن من هذا اللوح الى النفوس رقايق ممتدّة اليها تحدث بحدوث الكتابة وينقطع بمحوها فاذا صار الأمر ممحوّاً كتب غيره فيمتدّ منه رقيقة الى نفس هذا الشخص الذى كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر نقيض الخاطر الأول و هكذا الى ان اراد الحق

١ــ غير عالم الجوهر العقلى منا ... دط ــ آءق ــ ل،م

٢ــ س ٦٦ ، ى ٢

٣ــ س ٦، ى ٢

٤ــ مراده هو الحديث القدسى الذى ورد فيه «ما ترددت فى شئ انا فاعله كترددى على قبض روح عبدى المؤمن يريد الموت و انا اكره مسائته ...... » وقد اختلف كلمة الأعلام فى معنى الحديث وحل معضلها وقد حققها المصنف فى الاسفار (الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨٠) و كتاب القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨٥، ٢٨٦

اثباته فلم يمحه فيفعله الشخص او يتركه حسب ما ثبت فی اللوح فاذا فعله او ترکه وانقضی محاه الحق من حيث كونه محكوما بفعله واثبت صورة عمل قبيح او حسن على قدر ما يكون ثم ان القلم يكتب امرا آخر و هكذا الى غير النهاية .

و هذه الأقلام هذه مرتبتها ، والموكل بالمحو ملك كريم والاملاء عليه من الصفة الالهية ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأمور كلها حتما مقضيا .

فقد تبين لك صحة النسخ والتردد ومعنى البداء الذى عليه اصحابنا الاماميون وعلمت بمكانة هذه الأقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله «صلى الله عليه و آله» من القلم الالهى و عبر عنه بالصرير و هو الصوت فكانه رأى الآيات و سمع منها ما هو حظ السماع فقد قيل : انه بقى له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بحسه من حيث رأى [١] هو، لكنه من حيث هو سميع وصل الى سماع اصوات الأقلام و هى يجرى بما يحدث الله فى العالم من الأحكام .

و اما القلم الأعلى فاثبت فى اللوح المحفوظ صورة كل شئ يجرى من هذه الأقلام من محو و اثبات .

ففيه اثبات المحو و اثبات الاثبات و محو الاثبات على وجه ارفع فصورته مقدسة عن المحو والتغير لأن نسبة القلم الأعلى الى هذه الأقلام كنسبة قوتنا العقلية الى مشاعرنا الخيالية والحسية .

و نسبة اللوح المحفوظ الى هذه الألواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكلية الى خزانة الجزئيات الحسيات وفى الأعمال كنسبة الارادة الكلية لمطلوب نوعى الى ارادات جزئية وقعت فى طريق تحصيله فى ضمن واحد منه .

١ــ من حيث هو راى . ل،م ــ آ،ق

الاشراق التاسع

فی ان النبی جالس فی الحد المشترک بین عالم المعقولات و عالم المحسوسات

ان للقلب الانسانی و هو نفسه الناطقة التی هی مثال العرش و مستوی للرحمة کما ان العرش مستو للرحمان؛ با بین، باب مفتوح الی عالم الملکوت و هو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائکة العلمیة و العملیة کما وقع التنبیه علیه و باب مفتوح الی القوی المدرکة و المحرکة.

والله سبحانه کما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائکة الروحانیون فرکب فیهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فرکب فیها الشهوة دون العقل، و منهم بنو آدم فرکب فیهم العقل و الشهوة؛ فهکذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون فی معرفة الله و ملکوته المهتزون بذکره المتواجدون فی عظمته و کبریائه الحایرون فی اشعة جماله وهم الالهیون من اولیاء الله المفتحة لهم ابواب الملکوت و منهم المکبون علی الشهوات المحتبسون فی سجن الدنیا المقیدون بسلاسلها و اغلالها فهم اهل الدنیا جمیعاً قد اکبهم الله علی مناخرهم فی النار و حبسهم عن نعیم الآخرة فسد علیهم باب الملکوت و فتح لهم ابواب الجحیم الا من تاب و اصلح نفسه.

ومنهم الجالس فی الحد المشترک بین عالم المعقول و عالم المحسوس فهو تارة مع الحق بالحب له و تارة مع الخلق بالرحمة علیهم و الشفقة لهم فاذا عاد الی الخلق کان کواحد منهم کأنه لایعرف الله و ملکوته و اذا خلا بربه مشتغلاً بذکره و خدمته فکأنه لا یعرف الخلق.

فهذا سبیل المرسلین و الصدیقین؛ اذ لا شبهة فی ان الجامع للطرفین اعلی فی المرتبة من المحجوب عن احدهما بالآخر لضیق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبی

لا بدّ ان يكون آخذاً من الله متعلّماً من لدنه معطياً لعباده معلّماً وهادياً لهم فيسئل و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطةً بين العالمين سمعاً من جانب ولساناً الیٰ جانب و هكذا حال سفراء الله الیٰ عباده و شفعاء يوم تناده فلقلب النبی صلی ــ الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هو الباب الداخلانی الی مطالعة اللوح المحفوظ والذكر الحكيم فيعلمه علما يقينا لدنيّا من عجايب ماكان او سيكون و احوال العالم فيما مضیٰ و فيما سيقع و احوال القيامة والحشر والحساب و مآل الخلق الی الجنّة والنار و انّما ينفتح هذا الباب لمن توجّه الیٰ عالم الغيب و افرد ذكر الله علی الدّوام .

والثانی : الیٰ مطالعة ما فی الحواس ليطّلع علیٰ سوانح مهمات الخلق ويهديهم الی الخير و يردعهم عن الشرّ ، فيكون هذا الانسان قد استكملت ذاته في كلتا القوّتين آخذاً بحظّ وافر من نصيب الوجود والكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و يوفی حق الطرفين فيكون بما افاضه الله علیٰ قلبه و عقله المفارق ؛ وليّاً من اولياء الله و حكيماً الهيّاً و بما يفيض منه الیٰ قوّته المتخيّلة والمتصرفة رسولاً منذراً بما سيكون و مخبرا بما كان وبما هو الآن موجود .

وهذا اكمل مراتب الانسانيّة و اول شرايط كون الانسان رسولاً من الله ثمّ مع ذلك ان يكون له قدرة بلسانه علی جودة التخيّل بالقول لكل ما يعلمه و قدرة علیٰ حسن الارشاد والهداية الی السعادة و الی الاعمال التی تبلغ بها السعادة وان يكون له مع ذلك قوة نفسانية للمناظرة فی العلوم مع اهل الجدال و قوّة بدنيـة للمباشرة في ـ الحروب مع الابطال لاعلاء كلمة الله وهدم كلمة الكفر وطرد اولياء الطاغوت ليكون «الدين كلّه لله ولو كره المشركون [۱] ».

۱ــ سورة الصف ، ۶۱ ، آية ۹ ، هو الذی ارسل رسوله بالهدیٰ و دين الحق ليظهره علی الدين كله.

الاشراق العاشر
في تعديد الصّفات التي لابدّ للرئيس
الأول ان يكون عليها وهي :
« اِثنَتا عشَرَة » صَفَة
مَفطورَة لَـه .

اوليـها : ان يكون جيّد الفهم لكلّ ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ما هو الأمر عليه وكيف لا و هو في غايَة اِشراق العقل و نوريّة النفس .

و ثانيها : ان يكون حفوظاً لما يفهمه و يحسّه لا يكاد ينساه و كيف لا و نفسه متّصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح الفطرة و الطّبيعة معتدل المزاج تامّ الخلقة قوى الآلات على الأعمال التي من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكمال الأوفى يفيض على المزاج الأتمّ .

و رابعها : ان يكون حسن العبارة يوافيه[1] لسانه على اِبانة كل ما يضمره ابانة تامة وكيف لا و شأنه التـعليم والارشاد والهداية الى طريق الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محبّاً للعلم والحكمة لا يولمه التأمّل في المعقولات ولا يؤذيه الكدّ الذي يناله منها وكيف لا والملايم للشيء ملذّ ادراكه لأنه يتقوّى به .

وسادسها : ان يكون بالطّبع غير شره على الشهوات متجنّباً بالطبـع اللعب و مبغضاً للذات النفسانيّة ، وكيف لا و هي حجاب عن عالم النور ووصله بعالم الغرور فيكون ممـقوتا عند اهل الله و مجـاوري عالم القدس .

١ـ يواتيه لسانه ... «ط»

و سابعها : ان يكون كبيرالنفس محبّاً للكرامة تكبر نفسه عن كلّ ما يشين و يضع من الأمور و يسمو نفسه بالطبع الى الأرفع منها ويختار من كل جنس عقيلته و يجتنب عن سفساف الأمور و يكره خداجها و سقطها اللّهمّ الاّ لرياضة النفس والاكتفاء بأيسر امور هذه الدار و اخفّها و ذلك لأنّ في الأشرف مزيد قرب من العناية الأولى.

و ثامنها : ان يكون رؤفاً عطوفاً على خلق الله اجمع لايعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطّل حدودالله من غير ان يهمّه التجسّس و كيف لا ، و هو شاهد لسرّ الله [1] في لوازم القدر .

و تاسعها : ان يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت و كيف لا والآخرة خير له من الأولى فيكون قوىّ العزيمة على ما يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسوراً مقدماً عليه ، لا ضعيف النفس .

و عاشرها : ان يكون جواداً لأنّه عارف بأنّ خزائن رحمة الله «لا تبيد ولا تنقص» .

وحادي عشرها : ان يكون اهشّ خلق الله اذا خلى بربّه لأنّه عارف بالحق وهو اجلّ الموجودات بهجةً و بهاءً [2] .

و ثاني عشرها : ان يكون غير جموح ولا لجوج سلس القياد اذا دعى الى العدل صعب القياد اذا دعى الى الجور او القبيح فهذا لوازم الخصايص التى ذكرناها سابقاً و اجتماع هذه كلها في شخص واحد نادر جدّاً ، والمادّة التى تقبل مثله

۱ـ فانه شاهد بسرالله... «ط ـ آ،ق ، ى : كان على عليه السلام حريصا على اقامة حدودالله تعالى بخلاف عثمان فانه عطل حدودالله و في عصره ذاع الفجور .

۲ـ والعارف هش بش بسام ان جميع هذه الصفات ينطبق على الامام المعصوم مع ما يشترط عليه في مذهب التشيع كما قال عليه السلام المؤمن هش بش بسام

يقع في قليل من الأمزجة والاستعدادات فلا يكون المفطور على هذه الصفات الا الآحاد كما قيل :

«جلّ جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد او يطّلع عليه الا واحد بعد واحـد»[1] .

الشّاهد الثّاني:

في اِثبات النّبي و انّه لا بدّ و ان يدخل في الوجود رسول من الله لِيعلّم الناس طريق الحقّ و يهديهم اِلى صراطٍ مستقيم وفي الاشارة الى اسرار الشريعة و فائدة الطاعات وفي معنى ختم النّبوّة و انقطاع الوحي عن وجه الارض وما يرتبط بهذه المعارف

و فيه اشراقات:

الاشراق الاول
في اِثباته

انّ الانسان غير مكتف بذاته في الوجود والبقاء لانّ نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا الا بتمدّن و اجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد[2] فافترقت اعداد واختلفت احزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطروا في معاملاتهم

۱ـ والقائل شيخ مشائية الاسلام في الاشارات : في مقامات العارفين .

۲ـ هذا دليل الحكماء على اثبات النبوة و لزوم وجود شخص انساني الهي مبعوث على الحق

و مناكحاتهم و جناياتهم الى قانون مرجوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و الا تغالبوا و فسد الجميع وانقطع النسل واختل النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهي لما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه .

و ذلك القانون هو الشرع ولا بد من شارع يعين لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا و يسن لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكرهم امر الآخرة والرحيل الى ربهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الارض عنهم سراعاً ويهديهم الى صراط مستقيم .

ولا بد ان يكون انساناً لان مباشرة الملك لتعليم الانسان على هذا الوجه مستحيل و درجة باقي الحيوانات انزل من هذا ولا بد من تخصصه بآيات من الله دالة على ان شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفق لها[1]، ان يقر بنبوته وهي المعجزة وكما لا بد في العناية الالهية لنظام العالم من المطر والعناية لم يقتصر عن ارسال السماء مدراراً لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغني عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشعر على الحاجبين للزينة لا للضرورة وكذا تقعير الاخمص[2] في القدمين ، كيف اهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى رحمته و رضوانه في النشأتين .

فانظر الى عنايته في العاجل و الى لطفه كيف اعد لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة في العقبى والخير الآجل فهذا هو خليفة الله في ارضه .

١ــ في بعض النسخ المعتبرة : «ويوجب لمن وقف لها» وهكذا في المبدء والمعاد ط ١٣١٢ هـ ق ص ٣٦٠.

٢ــ هذا ما ذكره الشيخ في الشفاء اواخر الهيات هذا الكتاب «فصل : في اثبات النبوة و كيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٣٠٥ هـ ق ص ٦٤٨» ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق .

الاشراق الثاني
فيما يجب على كافة الناس في الشريعة

فهذا «النبي» يجب ان يلزم الخلايق في شرعها طاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية الى مقام الملكية.

فمن العبادات ما هي وجودية اما يخصهم نفعها كالصلوات والاذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيحركهم بالشوق الى الله او يعم نفعها لهم و لغيرهم كالصدقات والقرابين في هيكل العبادات.

ومنها ما هي عدمية تزكيهم اما يخصهم كالصيام او يعمهم و غيرهم كالكف عن الكذب و ايلام النوع والجنس والصمت و يسن عليهم اسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون «يوماً من الاجداث الى ربهم ينسلون» فيزرون الهياكل الالهية والمشاهد النبوية و نحوها و يشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة والجماعات فيكسبون مع المثوبة التودد والايتلاف والمصافات و يكرر عليهم العبادات والاذكار في كل يوم و الا فينسون ذكر ربهم فيهملون.

الاشراق الثالث
في الاشارة الى حكمة السياسات
و الحدود

قد ظهر لك : ان الدنيا منزل من منازل السايرين الى الله تعالى و ان النفس ـ الانسانية مسافر اليه تعالى و لها منازل ومراحل من الهيولوية والجسمية والجمادية والنباتية والشهوية والغضبية والاحساس والتخيل والتوهم ثم الانسانية من

اول درجتها الیٰ آخر شرفها ثم الملكية علیٰ طبقاتها المتفاوتة قرباً و بعداً من الخير الأعلى [۱].

ولا بدّ للسالك اليه ان يمرّ على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقى.

وقوافل النفوس السايرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راجعة و بعضها سريع السّير مقبلاً و مدبراً و بعضها بطىء السّير كذلك علیٰ حسب ما جرى حكمته تعالیٰ فى القضاء والقدر فى حقّ عباده والأنبياء «صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين، و الأبدان مراكب المسافرين ولا بدّ من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتمّ السفر.

فامر المعاش فى الدنيا التى هى عبارة عن حالة تعلّق النفس بالبدن من ضرورات امر المعاد الذى هو الانقطاع الى الله والتبتّل اليه؛ ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن الانسان سالماً و نسله دايماً و نوعه مستحفظاً ولا يتمّ كلاهما الا باسباب حافظة لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارّهما و مفسداتهما.

فخلق الله الغذاء والمساكن والملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعدّ له شهوة داعية الى الأكل والشرب والراحة وغضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدّة لها واسباباً اخرىٰ بعيدة للزرع والحرث و اجراء القنوات و اتخاذ البيوت وخلق

۱ـ قد عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من سماء الاطلاق الى الارض التقييد مع تقييده بالانسان الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليلى لان المسافر يتنزل من الكمال الى النقص الیٰ ان يصل بالرحم و مقام القرار فى الارحام «ونقر فى الارحام» و فى القوس الصعودى يترقى شيئاً فشيئاً الى ان يصل بمقامه الاصلى و قد عبروا عنه بمعراج التركيب وقد حققنا هذه المسالة فى شرحنا على مقدمة القيصرى ط م ۱۳۸۵ هـ ق ص ۳۲)، ٤۳۳، الى ص ٤٤۸.

سير الانسان فى الاول وقع فى مراتب الاستيداع و معراج التركيب وفى الثانى وقع فى العروج الانسلاخى وبعد الاستقرار فى الارحام و يختص باهل الفتح وسمى بالمعراج التركيب و قد فصلناه فى شرحنا علیٰ مقدمة القيصرى ص ٤٤۹)، الى ص ٥٦) والفصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربى رض».

المناكح والخدم لبقاءالنوع و اعدّ لهاشهوة داعية اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدّة لها .

ثمّ ان هذه الأمور غير مختصة ببعض الناس دون بعض فانّ العناية يشملهم كلّهم .

والغرض فى الخليقة سياقة الجميع الى جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته.

والانسان كما مرّ غلب عليه حبّ التفرّد والتغلّب وان انجرّ الى هلاك غيره، فلو ترك الأمر فى الأفراد سدىً من غير سياسة عادلة و حكومة آمرة زاجرة فى التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شغلهم ذلك عن السلوك والعبودية و انساهم ذكر الله .

فلا بدّ لواضع الشريعة ان يقنّن لهم قوانين الاختصاصات فى الأموال و عقود المعاوضات فى المناكح والمداينات وساير المعاملات و قسمة المواريث و مواجب النفقات وتوزيع الغنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبى و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستبهام من الأقارير والأيمان والشهادات والضمان والوكالة والحوالة و للبيان ايضاً ان يعلمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات فى ابواب النكاح والصداق والطلاق والعدّة والرجعة والخلع والايلاء والظهار واللعان و ابواب محرّمات النسب والرضاع والمصاهرات .

ويجب على النبى ايضاً ان يهديهم الى اسباب الدّفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفار و اهل البغى والظلم والحثّ عليه ومن هذاالقبيل القصاص والديات والتعزيرات والكفارات .

واما جهاد الكفار و قتالهم فدفعاً لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش اسباب الديانة والمعيشة اللتين بهما الوصول الى الله .

واما قتال اهل البغى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينيّة التى يتولاها حارس السالكين الى جوار الله و كافل المحققين نايباً عن رسول رب العالمين ليحفظ (لحفظ. ج،ل) حدود الله والاحكام من الحلال والحرام

واما القصاص والديات فدفعاً للسعى فى اهلاك الانفس والاطراف.

واما حد السرقة و قطع الطريق فدفعاً لما يستهلك الاموال التى هى اسباب المعاش.

واما حد الزنا واللواط والقذف فدفعاً لما يشوش امر النسل والانساب [1].

الاشراق الرابع
فى الفرق بين النبوّة والشريعة والسياسة

نسبة النبوّة الى الشريعة كنسبة الروح الى الجسد الذى فيه الروح والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه.

١ـ لان مراعات جهة البدن و مركب الروح واجب عقلا و كشفا واهمال هذه الجهة ينجر الى فساد الروح و زوال استعداد المادة لتربية نفوس الكاملين والارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبى: «العلم علمان علم الابدان و علم الاديان» فعلم الابدان كالطب ندب اليه النبى بالتصريح والتقديم هنا والتلويح والتعظيم فى قوله حكاية عن الله تعالى: انا الله وانا الرحمان انى خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته و روى فى حقها: «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته».

ومن بعض المكاشفين: ان الرحم اسم لحقيقة الطبيعة و هى حقيقة جامعة بين الكيفيات الاربع بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها بمعرفة مكانتها وتفخيم قدرها اذ لولا المزاج المتحصل من اركانها لم يظهر التعين الروح الانسانى ولا امكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذى به توسل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان والظهور بصورة الحضرة والعالم تماما. و قطع الرحم بازدرائها وبخس حقها فان من بخس حقها فقد بخس حق الله و جهل ما اودع فيها من خواص الاسماء و لولا علو مكانتها لم يحبها الحق ومن هذه الجهة و جهات اخر قد اكد الشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدنيا و قوانين الآخرة.

وقد ظنّ قوم من المتفلسفة: انه لا فرق بين الشريعة والسياسة. وبيّن افلاطن الالهي[1] فساد قولهم فى كتاب النواميس و اوضح الفرق بينهما بوجوه اربعة من جهة المبدء والغاية والفعل والانفعال.

فقال: امّا المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئيّة تابعة لحسن اختيار الاشخاص البشريّة ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم:

والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لانها يحرّك النفوس و قواها الى ما وكّلت به فى عالم التركيب من مواصلة نظام الكل لانّها تحرّكها وتذكّرها معادها الى العالم الالهى و تزجرها عن الانحطاط الى الشهوة والغضب وما يتركّب عنهما و يتفرّع عليهما.

فان النفس اذا اعطت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و مستقرّها و عسر عليها طاعة الحق والاقامة على[1] ما وكّلت به.

واما النهاية (الغاية. خ‍ ل) فنهاية السياسة هى الطاعة للشريعة و هى لها كالعبد للمولى تطيعه مرّة و تعصيه اخرى.

فاذا اطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى ظلّ المعقولات و تحرّكت الاجزاء نحو الكل و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة والزهادة فى القنية المنفعلة التى يخدمها المغرور بفضل راحته واتعاب فضيلته و يكون حال الانسان عند ذلك الراحة من الموذيات والفضيلة المؤدّية به الى الخيرات المكتسبة بالعادات المحمودة وكان كلّ يوم يمضى عليه فى هذه الهدنة افضل من امسه واذا عصت السياسة للشريعة تأمّرت الاحساس على الآراء وازال الخشوع للاسباب البعيدة العالية و وقع الاخلاص للعلل القريبة و رأى الملوك: انّ بها و بافعالهم نظام ما ملكوه و نفع فى

1ـ الى ما وكّلت به: .. دعاط ـ آ،ق . فى س ط آخر فى بعض النسخ : اذا اعملوا اقامة .... دعاط

بقاء ملكهم ولم يعلموا انّهم اذا اهلكوا اقامةالناموس و بذلوا جُهدهم للمحسوس و منعوا نصيبالجزء الأشرف يتحرّك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بدّلوا الی مقامه .

واماالفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل : فافعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة وافعال الشريعة كليّة تامّة غير محوجة الی السياسة .

واماالفرق بينهما من جهة الانفعال: فان امر الشريعة لازم لذات المأمور به و امر السياسة مفارق لـه .

مثاله : ان الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعله بنفسه فيعود نفعه اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره برقعة الملبوس و اصناف التجمّل و انما ذلك من اجل الناظرين لا من اجل ذات الملابس [1] .

الاشراق الخامس

فی الاشارة الی اسرار الشّريعة

و فائدة الطّاعات

قد اومأنا لك فيما مضی الی انّ حقيقة الانسان حقيقة جمعيّة و لها وحدة تألفيّة كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فی التجرّد والتجسّم والصّفاء والتكدّر ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لأنّ جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التی علی كثرتها منحصرة فی اجناس ثلاثة فی كلّ جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصی عددها الاّ الله ، وهی العقليات والمثاليّات والمحسوسات .

فكذلك الانسان كما مرّ مشتمل علی شیء كالعقل و شیء كالنفس وشیء كالطبع

١ـ فی اكثر النسخ : «من اجل ذات اللابس» فی بعض النسخ : تأمره برقعة الملبوس ...

ولكلّ منها لوازم وكما له في ان ينتقل من حد الطبع الى حدّ العقل ليكون احدسكّان الحضرة الالهيّة و ذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما ان طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتّصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرّك اوّلها بتحرّك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الآثار والهيئآت من العالى الى السافل ومن السافل الى العالى على وجه يعلمه الراسخون في العلم .

فكذلك هيئآت النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من احدهما الى الآخر ، فكلّ منهما ينفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانيّة او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفوس صارت هيئة نفسانيّة و كلّ خلق او هيئة نفسانيّة نزلت الى البدن حصل له انفعال يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه وحرارته وبصفة الخوف كيف يؤثّر في اصفراره .

وكذا الفكر في المعارف الالهيّة و سماع آية من صحايف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس الجزئى[٧] معقولة كلّيّة اذا انتقل من آلة الحسّ الى القوّة العاقلة و كان مشهودا في عالم الشهادة فصار غايبا عن هذا العالم وعن الابصار حاضرا بين يدى بصيرة العقل والاعتبار .

فاذا تقرّر عندك هذا الامر فاعلم : ان الغرض من وضع النواميس و ايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوات للعقول و ارجاع الجزء الى الكلّ وسياقة الدنيا الى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً والحثّ عليه والزجر على عكس هذه الامور لئلا يلزم الظلم والوبال و وخامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض الحكماء[١]:

اذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدمت العقول للشهوات.

فطلب الآخرة اصل كلّ سعادة و «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة» وليكن هذا عندك اصلاً جامعاً فى حكمة كلّ مأمور به او منهىّ عنه فى الشريعة الالهيّة على لسان التراجمة «عليهم السلام» فانك اذا تدبّرت فى كل ما ورد به الحكم الشرعى لم تجده خالياً من تقوية الجنبة العالية فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزبه فى كل ماتفعله او تتركه وارفض الباطل و اعرض عن الشهوات و حارب اعداء الله فيك من دواعى الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبة المقصود «فى سور له باب باطنه[1] فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب» .

الاشراق السادس

فى الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص و معظمها الاركان الخمسة فى العمليات

اما سرّ الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره وما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحميده و تمجيده والاعراض من الاغراض الحسيّة والامتناع منها بكفّ الحواس و ذكر احوال الآخرة والملكوت والتشبه بالمقدسين المسبّحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب والروح الى الحضرة الالهيّة والاقبال على الحق والاستفاضة عن عالم الانوار و تلقّى المعارف والاسرار والاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيئآت الخضوع والخشوع و اتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف والتنزيه و قصد القربة و صدق النيّة والاذكار ـ

١ـ س٥٧، الحديد، آية ١٦، والآية : فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه

المذكرة لنعم الله و ثناء رب العالمين بما هو اهله و مستحقه و قرائة الكلام النازل فی الوحی الالٓهی علیٰ عبده المتقرب حين عروجه الیٰ عالم النور مع تدبر معانيه والتأمل فی حقايق مبانيه ليكون مرقاة للعبد الی الله و معراجاً له الی الوجهة الكبری كما ورد «الصلوة معراج المؤمن[1]» .

واما الركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من الركوع هكذا ذكر فی نواميس افلاطون موافقاً لما روی عن علی عليه السّلام .

واما السجود فوضع الجبهة علی التراب يزيل صفة الغضب و توابعه و هو احد الموذيات للروح .

واما الصوم فيكسر به قوّة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيك و يسد مجاری جنود ابليس و هو جنّة من النار .

واما الحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع المستفيض عنه مناسبة تامة فتأكيد المناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقة الافاضة والاستفاضة وان لكل حقيقة عقلية فی هذا العالم مثالاً جسمانياً ومن قصر طرفه عن مشاهدة العقليات يجب عليه العكوف علی امثلتها لئلايكون محروماً عن الثواب بالكلية مسلماً عن الخطاب فكما وجب علی الروح التمسك بحضرة القدس الحقيقی وجب علی الهيكل وقواه مشايعة الروح تمثيلاً و حكاية اولا تریٰ ان المتفكر فی امر قدسی لايخلو بدنه عن حركات و هيئات مناسبة لارتباط الظاهر بالباطن فالتوجه من بيت الغالب الی بيت الله والاحرام فی سبيله عن الملاذ والشهوات الحيوانية من النساء والطيب وغير ذلك بنية خالصة مما يعد

---

[1] ــ عن النبی «ص» الصلوة معراج المؤمن لان بها يعرج المومن الیٰ ملكوت السماوات

الروح للتوجّه من بيت النفس الى كعبة المقصود والوجهة الكبرى[1] بالتجرد عن قوى البدن وملاذها الدنياويّة والطوف لهوالنسك عند تشبّهها بالأشخاص العالية والأجرام الكريمة فى حركاتها الشوقيّه الدوريّة الحاصله من اشراق مباديها الفايضه تشوقاً الى مبدء الكل اذ منه مبدئها و اليه منتهاها كماسبق «فلكل وجهة هو مولّيها» وهوالذى افاد فيها شوقاً يوجب الطـواف فلكه درّطايفة بالكعبة طائفه تقرّباً الى الله .

واماالزكوة فتوجب صرف النفس عن التوجه الى الأمور الدنيّة ففيها تحصيل ملكة التنزّه عن غيرالله وعدم الأمر بترك المال بالكليّة لصلاح العالم و مؤنه المعونة والصرف على الفقراء والمساكين و غيرهم من الثمانية لأنهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشتركة محصورة وحبسها على بعض الناس قبيح عقلا وكلما كان احتياج الخلق اليه اكثروجب ان يكون[1] مشتركة فيه بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب فى الأقوات العشر وفى النقوذ ربعه .

واماالجهاد ففيه مع دفع اعداء الله و محاربة القاطعين لطـريقه نجاة الخلق عن مهالك الآخرة وترك التوجيه الى[2] هذه النشأة الزائلة و توطين النفس على بذل المهجة والمال والأهل والولد فى سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هـذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله فى صفة الملائكه المقدّسين ثمّ لا يفوت منه شئ يكون حسرة عليه لأنّ امورالدنيا كلّها بصددالـزوال و فى وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الا تحصيل الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها و قد حصل فهذاالذى ذكرناه فى هذاالمقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا فى هذه الأحكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملة مـا يفيدنا الشرايـع الحقّة و نعلم ان ما بقى علينا من لطف الحكمة فيها شئ غامض لا نسبة له الى مابلغ اليه افهامنا الا انّا نعلم

۱ـ وجب ان يكون الشركة ... د،ط

۲ـ و ترك التوجه ..... ل،م .

يقيناً بما منحنا واهب‌العلوم و ملهم‌الحقايق‌ان غرض واضع‌النواميس فى اصلاح جزئنا الشريف و قصده الى تهذيب جوهر ناالباقى يوم‌القيامة اكثر و اوكد من اصلاح‌جزئنا الأخس و جوهر ناالفاسد فان‌الانسان كما بيّن اتم تبيين مركب من جوهرصورى ناطق و جوهر مادى ميت صامت و لتركبه من هذين الجوهرين صار حساساً متحركاً ذا قوة شهوة و غضب فيصير عند انكبابهاالى متابعة هاتين‌القوتين وامضاء دواعيهما والسّعى في تحصيل بغيتهما بعيداً من‌الحىّ الباقى حتى ان‌الواغلين فى تمهيد اسباب هاتين‌الحيوتين يعد عندالعقلاء من‌جنس‌البهايم والسباع على‌الحقيقة فوضعت الشريعة النبّويه لطفاً من‌الله سبحانه في مداواة هذين‌المرضين[1] و كسر ضرارة هذين‌الكلبين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس‌ويندفع مكايد[2] هذااللعين المغرى لهما على الانسان المغوى له من‌الصّراط‌بتوسّطهما فان‌باطن‌الانسان مشحون‌بدواعى هذه‌القوى الثلاث و جنودها والروح‌الانسانى كغريب وقع فى‌بلدالخصوم كل‌يجره الى غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم يستعبدونه و يسترقّونه ابداً ولا يمكن النجاةمنهم الا بتأييد الهى و تعليم نبوى فالله‌تعالى ارسل رسولاً و انزل كتاباً يهدى الى الرّشد فمن صدّق نبيّه و سمع كتابه اهتدى به و خلص من رقّ‌النفس والهوى ومن لم يسمع و عمى عن ذلك او نبذه وراء ظهره فقدضلّ وغوى وبقى فى‌الهاوية وتردى.

الاشراق‌السابع
فى ضابطة يعلم بها كباير المعاصى عن صغايرها

وهذا مما اختلف فيه‌الفقهاء اختلافاً لا يرجى زواله الا ان‌الناظر فى معالم الدين ببصيرة افادهاالله نوراليقين يعلم و يحقّق بشواهدالحق و مناهج‌الشّرع ان

۱ـ وكسر ضراوة ... فى‌اكثرالنسخ ۲ـ هذااللعين المغرى . د،ط ـ ل،م

مقصودالشرايع كلّها سياقة الخلق الى جواراللّه و سعادة لقائه والارتقاء من حضيض النقص الى ذروة الكمال ومن هبوط الدّنيا الى شرف الاخرى و ذلك لا يتيسّر الاّ بمعرفةاللّه و معرفة صفاته والاعتقادبملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر لما مرّ ان قوام الممكن بالواجب و قوام النفس بالعقل و قوام العقل بالبارى جلّ اسمه وانّ النفس الانسانيّة فى اول الامر شيئ بالقوّة شبيهة بالعدم بحسب النّشأة الثانيّة وان كانت صورة طبيعيّة متحركة حسّاسة بحسب هذه النشأة الاولى فانّها حسّاسة بالفعل علاّمة بالقوّة فما لم يعلم ذاتها بالعبوديه وبارئها بالربوبيه فلاقوام له فى القيامة لما ذكرنا ان قوام العبد بالرب وقوام النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهراً عقليّاً و عالما ربانيّاً الهيّاً و كما ان العبوديه والمربوبيه مقوّم لها كذلك الالهيّة والربوبيّة عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجنّ والانس الاّ ليعبدون»[1] اى ليكونوا لى عبيداً و تحقّقوا به بالعرفان و فيه سرّ النفس و سرّ قوله عليه‌السلام : «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و سرّ قوله تعالى : «نسوااللّه فانساهم انفسهم»[2] فاذا ثبت ان مقصودالشرائع معرفة النفس بقيّومها والصعود الى بارئها بسلّم معرفة ذاتها والانتباه من رقدة الطبيعة والخلاص من موت الجهالة والخروج من ظلمات الهواء و غشاوة هذا الادنى و هذا نوع من الحركة والحركة لايكون الاّ فى زمان فالارتقاء من حضيض النقصان الى ذروة الكمال لا يتحصّل الاّ فى مدّة من الحيوة الدنيا فصار حفظ هذه الحيــوة التى هى النّشأة الحسيّة مقصوداً ضروريّاً للدين لانه وسيلة اليه كما اشار اليه عليه‌السلام بقوله : «الدنيا مزرعة الآخرة» فكلما يتوقّف عليه تحصيل المعرفة والايمان باللّه يكون ضروريّاً واجباً تحصيله وترك ما يضادّه و ينافيه .

١ـ س ٥١، ى ٥٦ . فى بعض النسخ : ولهذا قال تعالى: وما......

٢ـ س ٥٩، ى ١٩   ٣ـ س ٣٥، ى ١١

ثمّ ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد للآخرة شيئان: النفوس والأموال و اسبابهما .

فمن هيهنا يعلم ان اىّ الأعمال الدنياويّة افضل الوسائل المقرّبة به الى طلب الفوز بالآخرة و ايّها اكبر المعاصى المبعدّة عن ذلك فانّه اذا كانت المعرفة بالله واليوم الآخر هى الثمرة العليا والغاية القصوى . فافضل الأعمال شهادة التوحيد والأقرار بالربوبيّة لله والرّسالة لرسوله والطاعة لأولى الأمر من الأئمّة عليهم السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو افضل الأعمال و يليه ما ينفع في ذلك ويبلغ بسببه الى كمالها فى الرّسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الأهواء والشكوك وهى الطاعات المقرّبة الى الله كالصلوة والصّيام والحجّ والزّكواة والجهاد فانّها بمنزلة السقى لبذر المعرفة فى ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى حدّ الكمال كما قال تعالى : «اليه يصعد الكلم الطّيب والعمل[1] الصالح يرفعه» و هو مما يتوقف على بقاء الحيوة على البدن مدّة فما ينحفظ به الحيوة على الأبدان يتلو فى المرتبة عما ينحفظ به المرتبة على النفوس[2] ويتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعاً فى حفظ الحيوة على الأبدان وهو ما يحفظ به الأموال ويتعيش به الأشخاص الى ان يترقى الى درجة الكمال .

فهذه ثلاث مراتب ضروريّة فى غرض النواميس عقلاً فاكبر الكبائر ما يسدّ باب معرفة الله و يليه ما يسدّ باب الحيوة على النفوس ويلى ذلك ما يسدّ به باب المعيشة عنها فلا كبيرة فى المعاصى فوق الكفر كما لا فضيلة فوق الأيمان على مراتبه فى قوّة المعرفة و ضعفها لأن الحجاب بين العبد و بين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقايق الأيمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والقنوط من رحمته فان هذا باب من الجهل

---

١ ـ س ١٦، ى ٦٢

٢ ـ ينحفظ به المعرفة على ... د، ط ـ ل، م .

بالله بل عينه فمن عرف‌الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكـرالله ولا ان يكون آيسا من رحمته و يتلو هذه‌الرتبة البدع كلّها المتعلّقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشدّ من بعض .

المرتبة الثانية قتل‌النفس الزكيّة اذ ببقائها يدوم‌الحيوة و بدوامها يحصل ـ المعرفة والايمان‌بالله وآياته فهو لامحالة من‌الكباير وان كان دون‌الكفر لانّه‌يصدم عن‌المقصود وهذا يصدم عن وسيلته و يتلوهذه‌الكبيرة قطع‌الاطـراف وكل ما يفضى الى‌الهلاك حتى‌الضرب وبعـضها اكبر من‌بعض ومن هذه المرتبة فى‌التحريم الزّنا والّلواطة فانه لواجتمع‌الناس على‌الاكتفاء‌بالذكور لانقطع‌النّسل و دفـع الوجود قريب من رفعه .

وامّا الزّنا فانه وان لم يفوت اصل‌الوجود لكن تشوّش الانساب و يبطل ـ التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام‌العيش و تحريك اسباب يكاد يفضى الى‌التقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لانّها معايش‌الخلق فلا بـدّ من حفظها عن‌التلف والغصب لكنها امكن استردادها اذااخذت‌و تغريمها اذا اكلت فليس يعظم‌الامر فيها . نعم اذا اخذ بطريق تعسّرالتدارك له فينبغي ان يكون ذلك من‌الكبائر وذلك طريق اربعة خفيّة :

احدها : السّرقة .

الثّاني : اكل‌الوليّ مال‌اليتيم .

والثّالث : تفويتها بشهادة الزّور .

والرابع : تفويتها بيمين‌الغموس فان هذه طريق خفيّة لايمكن فيهاالاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشّرايع‌فى تحريمها اصلاً وبعضها اشدّ من بعض وكلّها دون‌المرتبة الثّانية المتعلّقة بالنّفوس .

واما اكل الربا فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الا اكل مال الغير بالتراضي مع الاخلال بشرط وضعه الشارع.

فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء في قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصي فاوردتها مع زيادة تنوير و تهذيب .

الاشراق الثامن

في ان للشريعة ظاهراً و باطناً واولاً وآخراً

اعلم ان لكل حق[1] حقيقة ، والشريعة لكونها امراً ربانياً و وحياً الهياً جاء من عندالله و نزلت به ملائكته و رسله فاحرى بها ان يكون ذا حقيقة[2] .

فهي كشخص انساني له ظاهر مشهور وباطن مستور و له اول محسوس و آخر معقول هو روحه ومعناه ظاهره متقوم بباطنه وباطنه متشخص بظاهره اوله قشر صاين و آخره لب كاين باين ، فمن اقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسد

۱ـ قوله : ان لكل حق حقيقة .... هذا الكلام ماخوذ من كلام رسول‌الله و حديث المعروف بحديث الحارثة او زيد بن حارثة حيث قال رسول‌الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمناً حقاً . وقال عليه‌السلام : لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسي عن الدنيا فتساوى عندي ذهبها و حجرها ... ونحن قد ذكرنا معنى هذا الحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الاعلام في هذا المقام (بيان المولى صدر القونيوى والشارح الفرغاني والمحقق الفناري و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيلاني واستادنا الاعظم الميرزا مهدى الآشتياني والشيخ العارف الشاه‌آبادي) شرح مقدمهٔ قيصرى ١٣٨٥ ه ق ص ٣٦١ ، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤ بيان كون الايمان حقاً ص ٣٦٦، ٣٦٧، الى ٣٧٧، ٣٧٨

۲ـ لان الشريعة المحمدية صورة لعلمه عليه‌السلام و علمه صورة لحقيقة الالهية والحضرة الاحدية و انه عليه‌السلام باطن الكل والكل صورته و ظاهره و قد ورد عنه عليه‌السلام ان للقرآن ظهراً وبطناً و حداً و مطلعاً والقرآن مقام جمع الاحكام الالهية والشريعة المحمدية وان له عليه‌السلام ظاهراً و باطناً و حداً و مطلعاً وقد حققنا هذا البحث في شرحنا على المقدمة القيصري و الفصوص و حواشينا على مصباح الانس (شرح مقدمة قيصري ط مشهد ١٣٨٤ ه ق ص ٣٧٠ الى ٣٧٤ . تعليقات آقاميرزا هاشم بر مفتاح ص٢ الى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الانسان . القرآن والعترة ص٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ،فلا يزال يتعب بدنه فى الحركات و يزداد سعيه فى صورة الطاعات ولا وزن لها عندالله مجردة عن النيات لايحصل بهاالزلفى اذ هى من الدنيا لانها امور محسوسة زائلةيغتر بهاالمجمود على الصورة منفكا عن روح اليقين وهو عند نفسه انه على شى من الدين بل هو مستخدم للشريعة مطواع للطبيعة كالذين قال الله تعالى فيهم : «قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا» الا ان يتوب عن اشتغاله بغير الحق ويسلك سبيل الله ويستقيم على صراطه حتى يكتسب روحا كاملة و نعمة شاملة يرفعه الى السماء العالية وتنجيه عن الهوى فى الهاوية .

ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقية والاراء العقلية و هو متغافل عن اقامة الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة النسك الدينية التكليفية فهو كذى روح قدانتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان ينكشف سوآته و ينهتك على الخلايق عورته اذا اراد ان يخرج بصورته المجردة قبل قوامها فى غير اوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها فى غير زمانها فلا شك ان حقه يزهق و علمه يتمزق .

اعاذنا الله و اياك من هذين الطريقين العادلين باهلهما عن سنن الحق القديم و سلوك الصراط المستقيم .

الاشراق التاسع :

فى ان النبوة والرسالة منقطعتان

عن وجه الارض كماقاله خاتم الرسل

اعلم انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض العارفين) انقطع منها مسمى

النبي والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل ولهذا قال: «ولا نبيَّ بعدي» ثمَّ ابقى حكم المبشّرات وحكم الائمّة المعصومين عن الخطاء «عليهم السلام» وحكم المجتهدين و ازال عنهم الاسم وبقي الحكم و امر من لا علم له بالحكم الالهي: ان يسئل اهل الذكر كما قال تعالى: «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون [1]» فيفتونه بما ادّى اليه اجتهادهم وان اختلفوا كما اختلف الشّرايع قال: «لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً [2]» وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجاً وهو ما عيّن دليله في اثبات الحكم وحرّم عليه العدول عنه وقرّر الشرع الالهي ذلك.

فالنّبوّة والرسالة من حيث ماهيّتهما وحكمهما ما انقطعت وما نسخت و انّما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبيّ من نزول الملك على اذنه وقلبه فلا يقال للمجتهد ولا للامام انه نبيٌّ ولا رسول.

واما الاولياء فلهم في هذه النّبوّة مشرب عظيم لا سيّما قد روي انّه قال صلى الله عليه وآله:

«ان لله عبادة ليسوا [3] بانبياء يغبطهم النبيّون» و قال: «ان في امّتي محدّثين مكلّمين» و قال: «انّ من حفظ القرآن قد ادرجت النبوّة بين جنبيه» فانّها له غيب وهي للنبي شهادة فهذا هو الفرقان بين النبي والولي في النبوّة فيقال فيه نبيٌّ ويقال في الولي وارث والوليّ والوارث هما اسمان الهيّان «والله وليّ الّذين آمنوا [4]. والله خير الوارثين [5]» فالولاية نعت الهي وكذا الوراثة والوليّ لا يأخذ النبوّة

١ـ س ١٦، ي ٤٥، ٧

٢ـ س ٥، ي ٥٢

٣ـ وهم الاولياء المحمديين الذين هم افضل من اولوا العزم من الرسل لان جهة ولايتهم اوسع من جهة ولاية المرسلين لاتحادهم من جهة ولايتهم مع خاتم النبيين.

٤ـ س ٢، ي ٢٥٨ ٥ـ س ٢١، ي ٨٩

من نبيّ الا بعد ان يرثها الحق منه ثم يلقيها الى الولى ليكون ذلك اتمّ فى حقه وبعض الاولياء يأخذونها وراثة من النبى(ص) وهم الّذين شاهدوه كاهل بيته «عليهم السلام» ثمّ علماء الرسوم يأخذونها سلفا عن خلف الى [1] يوم القيامة فيبعد السّند .

واما الاولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم اتباع الرّسل بمثل هذا السند العالى المحفوظ الذى : «لا يأتيه الباطل من بين يديه [2] ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد».

قال ابويزيد: «اخذتم علمكم ميّتا عن ميّت و اخذت [3] عن الحيّ الذى لا يموت» قال سبحانه لنبيّه فى مثل هذا المقام لما ذكر الانبياء عليهم السلام فى سورة الانعام : «اولئك الّذين هدى الله فبهديهم اقتده [4]» وكانوا قدماتوا ورثهم الله وهو خير الوارثين ثمّ جاء على النبى بذلك الهدى الّذى هديهم به وهكذا بعينه علم الاولياء اليوم بهدى النبى وهدى الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين اخذوه عن الله القاها [5] فى صدورهم من لدنه رحمة بهم و عناية سبقت لهم عند ربهم كما قال فى حقّ عبده خضر آتيناه رحمة من عندنا [6] و علّمناه من لدنّا علما» وهذه النبوّة سارية فى الحيوان مثل قوله تعالى : «واوحى ربّك [7] الى النّحل ان اتّخذى من الجبال» الى قوله : «فاسلكى سبل ربّك ذللا» فمن علّمه الله منطق الحيوانات وتسبيحى النّبات والجماد و علم صلوة كل واحد من المخلوقات و تسبيحه ، علم انّ النبوّة سارية فى كل موجود لكنّها لا يطلق [8] اسم النبى والرسول الا على واحد

۱ـ يأخذونها خلفا عن سلف ... دهط

۲ـ س (٤١، ى ٤٢)

۳ـ فى بعض النسخ : اخذنا علمنا عن الحى ...

٤ـ س ٦، ى ٩٠

٥ـ س ١٨، ى ٦٤

٦ـ س ١٦، ى ٧٠

۷ـ خاصة الرسل منهم .... دهط

۸ـ لا ينطلق ... ل،م

منهم و على الملائكة خاصة الرسل [1] منهم وهم الملائكة و كل روح لا يعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك [2] الا مجازاً فانه مشتق من الالوكة وهى الرسالة [3] تمت [4].



١ـ وقد فصلنا وجوه الفرق بين النبوة والولاية واقمنا الادلة الكشفية والنظرية على عدم انقطاع الولاية و ساير المسائل المرتبة بالولاية والنبوة فى شرحنا على المقدمة القيصرى وشرحنا على الفصوص الحكم لمؤلفه الشيخ الاكبر.

٢ـ ولا يقال تلك ... دـط ـ لـم

٣ـ فى بعض النسخ : الاشراق العاشر والظاهر ان الكتاب ختم فى هذا الموضع اى بعد هذا العنوان «الاشراق العاشر» و الى هنا جف قلمه الشريف والظاهر انه تم مطالب هذا المشهد

٤ـ ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه ضحوة يوم الجمعة سفر المظفر ١٢٨٥ من الهجرة النبوية وانا العبد الفقير الى الله الغنى الدائم سيد جلال الدين الآشتيانى.

وقد تم كتاب الشواهد بسعى و اهتمام من صديقنا المعظم الاستاد الماهر فى الطباعة ومتصدى مكتبة الترتيب محمود الناظران (الخياباني نژاد).

تعليقات بر الشواهد الربوبيه

تأليف

حكيم متفقه و فيلسوف متأله

حاج ملا هادی سبزواری

(م ۱۲۱۲ – ۱۲۸۸ هـ ق)

تعليق و تصحيح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

استاد فلسفه و تصوف اسلامی دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب‌حاضر «حواشی محققانهٔ حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری» قدّه (م ۱۲۸۸ ه ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشواهدالربوبیة فی‌المناهج السلوکیة» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت و عرفان قرار میگیرد.

ما چون شرح حال نسبةً مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان نامی او که از مدرسین علوم عقلی بودند درمقدمهٔ شواهد تهیه‌وطبع‌نموده‌ایم که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف درمقدمهٔ این‌تعلیقات خودداری نمودیم.

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم سبزواری است که حاکی از کمال دقت و تحقیق وقدرت فکری و احاطهٔ این مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد. حقیر درنظر دارد جمیع رسائل و مصنفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید. این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدد تحقیقی‌است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را بروش حکمت متعالیه و فلسفهٔ ملا صدرا بیان نموده‌است، اکثر تألیفات مختصر و رسائل کوچك حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیهٔ فلسفهٔ اسلامی میباشد.

مشهد مقدس رضوی، آبان ۱۳٤۵

سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة الباري الهادي بن مهدي السبزواري

حشره الله مع الاخيار على الكتاب المستطاب

المسمى بالشواهد الربوبية المشتمل على قواعد

الاشراقية التي لاولي الالباب مراقي و مصاعد و لقلوبهم

النورية اهنأ موايد ولافئدتهم المعنوية امرئ موارد ولارصاد

عقولهم القدسية لاستعلام احكام سماء القدس اتم مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد و لغواص بحر الحكمة المتعالية اعلى

فوائد

لله در مصنفه صدر الصدور[1]

و بدر البدور لا يبدو مثله ، روح الله

روحه وكثر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

1ـ هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف في القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتألهة المولى السبزواري على كتاب الشواهد الربوبية لمؤلفه الحكيم العلامة افضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استادنا الاقدم (رضي الله عنه) وقد وفقني الله تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الحمد لله على بلوغ ماقصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص٦ ، س٩) : «المشهدالاول فيما يفتقر اليه فيجميع العلوم.....»

اعلم ان وضع هذاالكتاب المستطاب على مشاهد خمسة وفى كل مشهد شواهد وفى كل شاهد اشراقات [1] .

والمشهد محل الشهود و ميقات التجلى و منصة الظهور وكل منها يصير القلب مظهراً ومشهداً ومجلىً لنورالوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الالهية هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاءالله [2] .

واما الشاهد فهوالدليل والبينة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق والوحدة الحقة على الحقيقة- لأن حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لكونها حيثية الاباء عن العدم والوحدة الحقة مالاثانى له [3] فى الوجود مباينا بينونة عزلة بل كدلاله- حقيقة الوجود على حقيقة الوجود و شهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لأن التفاوت انما هو في المفاهيم الدالة لا في المصداق

هذا فى شواهد المشهد الأول . واما الاحكام الماهية وفى بعض شواهد المشاهد الأخرى و اما الاشراقات فهى كفنون التجليات و شعب الواردات فهذه التراجم من باب تسمية السبب باسم المسبب .

واما افتقار جميع العلوم الى ما فى الشواهد والاشراقات للمشهد الأول فنقول اماالوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات سايرالعلوم هليته بل حيثيته يتبين فى العلم الأعلى .

واماالوجوب الذاتي والصفاتي فمعلوم اذ مالم يثبت الواجب الخالق للعالم و

١- فى النسخ الموجودة عندنا : وفى كل مشهد اشراقات. وهواشتباه من الناسخ اوسهو من الحكيم المحشى قده

٢- بناءا على اصالة الوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءا على وحدة الوجود وحدة شخصية لا سنخية يكون موضوع علم الالهى حقيقة الوجود .

٣- والوحدة الحقة الحقيقية ... آ،ق

والجزئيات و بانا مدنيّون بالطبع محتاجون الى معاملة و عدل و يقال : انه قادر على اظهار المعجزة على يد الصادق و عدم اظهاره على يد الكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلّف كيف يتحقق له كلام وكتاب وسنّة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلّف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله وقس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والمعيّة و انحاء العلّة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغيرذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى تحقيق هذه .

قوله (ص٦ ، س٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الى آخره....»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لأنه من المتحقّقات عقلاً[1] و اتفاقاً : ان الماهيّة من حيث هى ليست الا هى لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الأصيل يعنى الموجود الحقيقى هل هو الماهيّة اوالوجود ولو بعد الجعل لأن نفسها هى التى قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثيّة التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتباريّة ليس الا المفهوم و ضم المعدوم الى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الاضافة اعتباريّة فكيف يستحق الماهيّة لحمل الموجود فى ذاتها وسيأتى زيادة استكشاف لهذا فى مبحث الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلا خارجا عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بدّ ان يكون برهانيّة على ان معنى قول اهل الأعتبار ان الوجود تحقق الماهية وكونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لأن هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهيّة فهو المتحقق بالذات وهى المتحققة

۱ــ من المحققات عقلا...آ،ق

بالعرض الفانيه- في الوجود الحقيقي الطارد للعدم «ان هي الا اسماء[1] سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و كسراب[2] بقيعة . الآية» ولو لم يعتبر معها الوجود لايطلق عليها الحقيقة و اولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق الماهية و تحقق الشيء ليس متحققا بل متحقق ولا يرد عليه القسمة الى المتحقق و اللامتحقق اذا المتحقق ذلك الشيء وهو الماهية فغير الوجود يكون متحققا لا هو ولايخفى على المحقق وهنه.

قوله (ص٦ ، س٧) : «ولأنه المجعول...»

هذا ايضا يوهم المصادرة وليس بها[3] لأن مسئلة اصالة الوجود في التحقق غير مسئله- اصالته في الجعل لأن مسئله- اصالة الوجود او الماهية تتمشى على القول بجواز الترجح بلامرجح والقول بالبخت والاتفاق «خذل الله قائله» و كذا على القول بالأولوية الذاتية بخلاف اصاله- الوجود او الماهيه- في الجعل على هذه الأقوال اذا الممكن زوج تركيبي له ماهية و وجود والمحققون الالهيون . و ان قالوا : المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ؛ الا ان ارباب الاقوال المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهيا اوليا فيمكنهم التشاجر في اصالة احدى الشيئين في التحقق لا في الجعل بل يكن للالهي التكلم فيها قبل اثبات الصانع .

ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لا مكان اثبات مجعولية الوجود ، بادلة اخرى غير اصالته في التحقق كلزوم كون المجعول شخصا .

١- س ٥٣، ی ٢٣

٢- سورة نور ، آية ٣٩ . والذين كفروا اعمالهم كسراب. . . . . .

٣- اى مصادرة .. واعلم ان اكثر الادلة التى اقيمت على اصالة الوجود يتوقف تمامية بعضها على بعض وقد قررنا حقيقة هذا البحث (الذى كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس الفلسفة الالهية) في حواشينا على المشاعر و رسالة صنفناها في الوجود «شرح مشاعر اللاهيجى ط مشهد ١٣٨٣ ه ق ، هستى از نظر فلسفه و عرفان ١٣٨٠ ه ق»

قوله : «فی وجدانه» بعد تحقیق تحققه و وجوده النفسی حقق کیفیة وجوده الرابطی للنفس .

قوله (ص ٦ ، س۹) : «ولا بصورة مساویة»

ان قلت : التعریف بالفصل القریب حد و بالخاصة رسم و معلوم ان کلاً منهما مساو للمعرف فکیف جعل المصنف قدس سره هذا قسیما للاولین ...

قلت : فیه وجهان احدهما : ان یراد بالصورة شیئیة المفهوم کما فی الاولین ولکن یراد بالمساواة ، المساواة فی المعرفة والجهالة فکأنه قال: اولاً لایمکن تصوره بالاعرف وثانیاً ولا بالمساوی فی الوضوح والجلاء لان الوجود اعرف من کل شیء وهذا ینشعب الی شعبتین لان المفهوم اعم من الماهیة لانها هی التی تکون حاکیة عن الوجود المحدود ، والمفاهیم المساوقة لمفهوم الوجود حاکیة عن الحقیقة المرسلة کالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحیوة الساریة والهویة و نحوها ؛ لکن کلها لیست اعرف من الوجود .

و ثانیهما : ان یراد بها شیئیة الوجود و کثیراً ما یطلق الصورة علی ما به الشیء بالفعل فکانه قال : ولا یمکن تصور مرتبة من الوجود الحقیقی بمرتبة اخری منه اذ لا یتصور حقیقة الوجود بحقیقة الوجود لان الشیء لا یتثنی ولا یتکرر بنفسه ، نعم قد یقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة . والعلیة والمعلولیة بالذات انما هما فی الوجودات لکنه لیس حداً مصطلحاً والمقصود نفی التصور الذی هو قسم من العلم الحصولی .

قوله (ص٦ ، س۱۰) : «واما فی الوجود فلا یمکن ذلک»

اذ لا ماهیة لحقیقة الوجود سوی الانیة حتی یکون باقیة فی نشأتی الذهن والخارج کما فی الموجودات الذهنیة فان الاشیاء تحصل بانفس ماهیاتها فی الذهن

فالماهيّة فيها كالهيولى الباقية فى الحالات للكاينات مصحّحة للهوهـويّة ، و ايضاً الوجود عين انه فى الاعيان وحاقّ الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فى الـذّهن اى موجوداً بوجود لا يترتب عليه الاثر لانقلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصريح المشاهدة»

بان تصير النفس عين الوجود اى فانية فيه ، لأن العلم الحضورى اما علم الشئ بمعلوله او علم الشئ بنفسه وبالمفنى فيه، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص٦، س١٢) : «ولا جزئى»

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان التشخّص بمعنى منع الصدق على الكثرة بالوجود كمايجئ ولاشك ان الوجود جزئى بهذا المعنى اى تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعيّة مع الوجود الحقيقى .

والماهية النوعيّة المحفوفة بالعوارض المشخصة بمعنى امارات الشخص و نفس الماهيّة المعروضة التى هى جـزئى طبيعى .

والمجموع الذى هو جزئى عقلى والعارض الذى هو جزئى منطقى .

فبهذه المعانى مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س١٣) : «لا مطلق ولا مقيـد»

فان هذه اوصاف[1] المفاهيم والماهيّـات و عند اهل النظر لو لم يكن هـذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثريّته استعمالاً فيها فالمطلق المسلوب عنه كما فى الماهيّة المطلقة المقابلـة للمخلوطة والمجرّدة .

واما عند المتألّهين فيطلق عليه المطلـق بمعنى الوسيع المجرد عن الحـدود

۱ــ حقيقة الوجود الماخوذة بلابشرطية واسع عليـم لا يتصور اعم منه مراد از اين لابشرط، لابشرط مقسمى است نه قسمى مقيد بلابشرطيت .

والتعينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على الـواجب بالذات كما قال المولوى الرومى :

مـا عدمهائيم و هستيها نمـا تو وجود مطلق و هستيء مـا

قوله (ص٧ ، س١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لأن الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الأقصى البسيط المحتاج الى الفصل المقسم فى التحصيل وكالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمشخص فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فانّ الماهية كسراب بقيعة . الآية

قوله (ص٧ ، س١٥) : «ان الوجود فى كل شىء عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً بالـذات مظهراً للماهيات، كما ان النور المجلى ظاهر بالذات مظهر للألوان وغيرها من المبصرات و هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الأشراقيين بالنور كنور الأنـوار والأنوار القاهرة والأنوار الاسفهبدية والأنوار العرضية فالوجود مابه الانكشاف ذاته وغيره لذاته بل هى عين الانكشاف وكل مـا هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الأشراقى : «العلم كون الشىء نوراً لنفسه ونوراً لغـيره[2] »

١ــ فى النسخ الموجودة عندنا سرياناً مجهول التصور .

٢ــ ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكـره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع ١٣١٤ هـ ق ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيـره و قد فسر عن قدرته تعـالى بنوريته تعالى .

والقدرة هى الفياضيّة على سبيل الشعور والمشيئة ذاتيّه الفياضيّه والشعور والمشيئة والإرادة ليستا الا الميل المؤكد والمحبّة والعشق والرضا والابتهاج و نحوها .

والوجود ليس الا العشق بنفسه والابتهاج بذاته و بآثاره بما هى آثاره .

ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الإرادة بمعنى المرادية .

والتكلّم هو الإعراب عما فى الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذي هو غيب الغيوب و إعراب عن الضمير الذى هو الكنز المخفى وقس عليها ساير الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والإرادة بتجوز البرهان اذا امعنت عاينت ان لا تقف في مفهوم الوجود ولافى معنونه الذى فى عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضورى وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى لأنها قابل بالرضا لها و عين الإرادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريدها لذاتها وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حى بالعرض و نور كما يسميها الاشراقى بالنور الاسفهبد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقى اى الكليات العقلية و قس عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعى الفرقى ايضا هكذا الا انه كما ان الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعى كذلك العلم والإرادة والحيوة والقدرة ونحوها واذا حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته الا الوجود و مثل تسبيح الاشياء كلاً و طرّاً لله تعالى [1] .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكّك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

١ــ والدليل على عينيته الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان عليته للاشياء عين ذاته واذا تجلى الحق بصريح ذاته فى المظاهر ، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات الكمالية لا ينفك عن الوجود السارى والا لزم ان لايكون صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لكن لايقال عليها النوع لأنه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود .

وطريقة الشيخ الأشراقي في حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبد والنور العرضي عنده سنخ واحد .

قال في حكمة[1] الأشراق : «النور كله (اى جوهرا[2] كان او عرضاً) في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان »

وقال ايضاً «الانوار المجردة لايختلف في الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادى بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الأخرى ولا الأخرى ضعيفة الأولى و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم وجهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هي متباينة ولتمشت شبهة ابن كمونه ولم ينحل عقدتها قط اذ لو جاز المتباينة بتمام الذات في المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقداً لهما .

وادعي البداهة في بطلانه و في وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الآفاقية

۱ــ شرح حكمت الاشراق ط ع گ ۱۳۱۲ ه ق ۲۰٤

۲ــ عبارة حكمة الإشراق : «النور كله في نفسه لايختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اى جوهرا كان اوعرضا.. من عبارة الشارح العلامة

۳ــ عبارة الشيخ المقتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوسة كانت او عقولا . . . شرح حكمة الاشراق ط ۱۳۱۲ ص ۲۰٤، ۲۰٥ قال ارسطو: وفى كثير من الاشياء كان ماهو لم هو كما في المجردات

والأنفسيّة آيات‌الله تعالى وهل تكون الظلمة آية‌النور والعجز آية القدرة والجفاف آية البلّة ولم يكن‌العلّة حدّاً تاماً للمعلول والمعلول حدّاً ناقصاً للعلّة كما قال القدماء ولم‌يكن ما هو لم هو في كثير من‌الأشياء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم‌التام بالعلّة علماً تامّاً بالمعلول كماقال به‌المحققون بل عبروا : بادوات‌القصر وقالوا ذوات‌الأسباب لا تعرف الا بأسبابهاولم يكن‌التغيرات الطوليّة استكمالاً ولبساً للفعلية ثم لبس‌كما انهافي‌السلسلة العرضيّة‌الكونيّة خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة كاجمال و تفصيل‌ولف ونشر ولاجامعاً لجميع‌فعليات مادونه مع شئ زائد .

وبطلان التوالى كثبوت‌الملازمة‌ظاهر عند ارباب‌التحقيق والله ولى‌التوفيق .

قوله : «لابمعنى انه مؤثر فى‌الماهيّة الى آخره» ان قلت : فما معنى‌الملازمة ـ العقلية اذ لم يتحقق شئ من‌الشقين‌المشهورين بينهما [۱] .

قلت : معنى تحقق احدالمتلازمين بآخرالملازمة العقلية اعم من‌التحقق بالذات وبالعرض‌الذى هو مصحوب صحة السلب‌بوجه برهانى و مراده من‌التقدم هوالتقدم بالحقيقة الذى ملاكه‌الكون ولو على‌سبيل‌التجوز البرهانى او يقال بدل قولهم : او

۱ـ قدما حتى به آنهايى كه قول به تباين در وجودات‌استناد داده شده‌است قواعدى در كتب خود ذكر كرده‌اند وبااز آنهانقل‌شده‌است وباآن‌قواعد ازمسائل مسلمه فن‌فلسفه‌است كه‌باتباين‌دروجود سازش‌ندارد قول‌به‌تباين مستلزم‌محذوراتى‌است يكى‌آنكه لازم‌ميايدعلم‌و قدرت و اراده‌وساير صفات‌كماليه‌وجود بنحوتباين بالذات برمصاديق حمل‌شود در حالتى كه اشتراك معنوى اين مفاهيم مسلم‌است هيچ فيلسوفى نميتواند وجود را باعتبار آنكه اعم اشياء است موضوع فلسفه‌قرار دهد، عدم وجود انتزاع معناى واحد از حقايق متباينه مسلم‌است از قواعد مسلمه‌است كه معطى‌كمال فاقد كمال نيست و نيز گفته‌اند : «ذوات‌الاسباب لاتعرف الا باسبابها» و گفته‌اند : فعل كل فاعل مثل‌طبيعته . بايد از وجود معلول پى بعلت و از وجود علت بمعلول پى نبرد بايد علت حقيقى از علم تام بذات‌خود بهيچ معلولى علم بهم نرساند و وجودات خارجيه علم تفصيلى حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولا بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئية الماهية دون المجعولية .

قوله : «بذاته و بمفيضه الأول» بالنسبة الى حقيقة الوجود والثانى بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله :«لا لكان مفتقراً الى تحصيله الى آخره» اى الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجرى مجراه وهو المصنّف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : «ليس بجوهر ولا عرض...» فى اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمونه السنخ اى لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره .

قوله (ص۵ ، س۸) : «فان ما ذكره نشأ ...»

لما كان ظاهر هذا القول سخيفاً جداً فليئول بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضى ، كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات .

قوله (ص۵ ، س ۱۰) : «وكذا فى الاذهان...»

اى فى حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدّد بتحليله و تمثله ولهذا افضل العبارات فى هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسى قدس سره فى التجريد «فزيادته [1] فى التصور» حيث لم يقل فى الذهن [2] .

۱ـ شرح تجريد ط ۱۲۷٦ ص ۱۱

۲ـ للفرق بين العملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جدا .

قوله (ص٩ ، س١٦) : «لأنها تخلية القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفا والآخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخليه بالحمل الشايع تخليطا و نحوا من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجودا كان ثبوته للماهية فرع ثبوتها فيلزم المحذورات .

قلت : نجمع بين الحيثيتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شئ لها حتى يستدعى ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجودا عقليا يقف و ينقطع .

قوله (ص١٠، س١) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كل مايشار اليه اية اشارة كانت عقلية او وهمية او خياليه او حسيه و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و باللااخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص١٠ ، س١١) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا .... ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصص كما فى الأسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الاشراق الثالث و فى كتبه الأخرى[١] بان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد واشخاص انما له المراتب والدرجات ، وقد حقق فى موضعه ان الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لاينافى كونه حقيقة

١ــ الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٨ ، المظاهر الالهية ط ١٣٨١ مشهد ص ١١ ، المبدء والمعاد ص١٠٩

الوجود واحدة وحدة حقّة حقيقة و آيه ذلك الانسان اذ له مراتب طـوليه من : «الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفىّ والاخفى» .

وهذه هي المسماة عندالعرفاء باللطايف السبع[1] ومراتب عرضيّة من الاسفار الاربعة ومن الحالات النفسانيّة والبدنيّه وامتياز كل مرتبه عن الاخرى لا ينافى كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لان كل تعـين ليس تشخصاً فمرتبة الصبابه ممتازة عن مرتبة الشباب مثلا لكن ليست تشخصاً والا كان الصبى شخصاً واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخـر و هو خلاف البديهة والمنبه ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية بل زيد العرثـان ممتاز عنه بعينه اذا كان شبعاناً و هو بعينه عطشاناً ممتاز عنه ريّاناً و هكذا ولم يصر اشخاصاً .

والسر في ذلك : ان هذيّة البدن بالنّفس وهويّة النفس بالوجود الحقيقى فاذا رأيت احياناً في كلامه لفظ الافراد في الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو طريقة الفهلويين و مصرح به في كلامـه مراراً كيف والتعدد الافرادى اينما تحقق انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير في الواقع في الوجود والشئ الذى يساوقه[2] .

قوله (ص ۱۰ ، س ۱۲) : «*اما بالتقدم الى قوله* (س ۱۳) *او بعوارض مادية*»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطولية كما يشير اليـه قوله فوق الاكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ماهو المعتبر في التشكيك الخاصي اى لايكون بين المتقدم والمتأخر بينونة عزلية بان لا يكون للمتأخر شأن

۱ــ واليه اشار من قال : هفت شهر عشق را عطار گشت

۲ــ فرق بين القول بالتشكيك الخاصى والخاص الخاصى بناءاً على الاول ليس التشكيك الا في مراتب الوجود يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناءاً على طريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود في الحق متميز بالذات ولا ربط بينه و بين الاشياء في مقام غنائه الذاتى ولكن باعتبار ظهوره في الماهيات فالتشكيك انما هو في مظاهره لا في مراتبه فالوجود الواحد الشخصى يتميز باعتبار ظهوراته المتفننة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخر وما يتحقق منها في المادیّات ما نسمي التشكيك به بالتشكيك العامی .

قوله (ص۱۱، س٦) : «وتارةً جعلوا.... الى آخره»

كالسيد السند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهنی حتى يكون له قيام و عروض للماهيّة و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل مافی الخارج وكلُّ ما في الذهن ماهيّة حتى ان مفهوم الوجود فی الذهن ايضا ماهية من الماهيات فمناط موجوديّة الماهيّة اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤوّل هذا السيد كلام القوم «ان الواجب تعالي وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بمعني ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهيّة الامكانيّة مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط الموجوديّة وليس الا ضمُّ مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير[1] هكذا . فان الماهيّة قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدةً مع مفهوم الموجود اي جعلها محكيًّا عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و انوقعا في شقاق من حيث ذهاب المصنّف قدس سرّه الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريّته المحضة[2] على ماقررت لك فان مناط الموجوديّة عنده قدس سره ايضا ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهيّة مع نحو من الوجود الحقيقي بفنائها فيه

۱- يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «قده» في الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه .

۲- في حواشيه على التجريد...

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الّذى هو الماهيّة الاعتبارية .

ثم من اجرائه هذا الحكم في كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع العرضيّة وهذا الانكار ظاهر البطلان لأن وجود العرض و ان كان للموضوع لكن ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضميمة و وجود الموضوع هو المنضمّ اليه .

نعم اذا اخذ العرض لابشرط كان عرضيّاً والعرضى له اتحاد بالمعروض بمقتضى الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهورمنه و ليس مباينا عنه وهما بهذا الاعتبار واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والاُخرى ناعتاً.

قوله (ص۱۱ ، س۱۰) : «اذ لااتصاف لها به .... الى آخره»

هذا رابع الوجوه فى هذا المقام والثلاثة الاُخرى :

احدها ما مرّ من ان التخلية عين الاحتفاف والتحلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجوديّة الماهيّة و انه ثبوت الشئ لا ثبوت شئ لشئ .

و ثالثها ما اشار اليه في بعض رسائله ان مفاد الهليّة البسيطة فى الحقيقة فى مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان و هذا لو كان من باب ثبوت شئ لشئ كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقيّة ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيّده ان الوجود موضوع فى الالهى و حاصل الوجوه فى المناص عن اشكال الفرعيّة فى الوجود والماهية انا نتنزل اولا و نقول ان مفاد الهليّة البسيطة ثبوت شئ لشئ وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان القضيّة نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو ثبوت كما مرّ .

و ثانياً نترقى و نقول : مفادها ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء بدون تخصيص في القاعدة العقلية .

وثالثاً نترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشيء اى الماهية اذ ليس لها ثبوت اذلم يصر عيناً ولا جزءلها ولو حال وجودها الذى هو حكاية الوجود . فللوجوه ترتيب مطبوع والحق انلا ينفى الاتصاف رأساً الا الاتصاف الذى يستدعي شيئين .

احدهما شيئية الوجود والآخر شيئية الماهية التى لاتأبى عن الوجود والعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من الاحكام .

قوله (ص۱۳، س۹) : «من غير حاجة الى ثالث...»

هذا حق القول و هو ثانى القولين فى ان الوجود الرابط هل هو متحقق فى الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة .

قوله (ص ۱۳ ، س٤) : «فمن باب التوسع...»

ليس المراد بالتوسع التجوز بل الاشتراك اللفظى الصناعى فان لفظ الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصياً او تخصصياً تارة للهيولى و اخرى للمحل المستغنى من الحال ، و اخرى لموضوع القضية وهذا هو المراد هاهنا والعرض المقابل الجوهر وللعرضى ؛ كما يقال : العرض العام ، والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق ، والمراد هاهنا بالعرض العرضى .

قوله (ص١٤، س٢) : «وهو اول كل تصور و اعرف الى آخره ...»

الأول فى مفهومه لان التصور من المعقولات الثانية فهو وصف المفهوم والثانى فى حقيقة التى هى اظهر من كل شيء فالوجود اول الاوايل فى النشأتين و اظهر الظواهر فى الاقليمين اى الذهن والعين .

قوله (ص١٤، س٣) : «و عرفانه لايحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضوري الذي له مورد ان علم الشيء بذاته و علم الشيء بمعلوله واما العلم الحصولي به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الأسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الامكانية بما هي آلات لحاظ الوجودات الخاصة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقايق وقد وجه كلامه في الأسفار بان مراده اعتبارية الوجود العلم البديهي العرضي لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائين والمناقشة في الدليل لا في المطلوب .

قوله (ص١٤ ، س٨) : «وهل هذا التناقض صريح ... »

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الماهية واعتبارية الوجود ومع ذلك يقول بـ : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدواني والسيد الداماد قدس سره و غيرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى[1] و هذا الشيخ اجراها في العقول والنفوس[1] .

ان قلت : هب ان هذا له وجه في العقول ؛ لأن الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يليقان بالوجود الناقص المحدود و اما الوجود التام الذي لا يتناهى عدةً و مدةً فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ماوجهه في النفوس ؛

۱ـ مسلك ذوق التاله الذى اختاره الدوانى فى شرحه على الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثرة الموجود والقائل بهذا المسلك غفل عن معنى وهو: ان القول بالتفصيل فى العقليات باطل و ادلة الطرفين ينفى القول بالتفصيل واكثر المتاخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيد الداماد فى القبسات و ساير كتبه.

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانيّة لا حدّ لها تقف عنده بل كل مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ماشاءالله .

وثانيها : انّ النفس تتحوّل الى العقل الفعال ولا سيّما على القول بالحركة ـ الجوهريّة فاحكامه احكامها و شأنه شأنها.

و ثالثها : ما ذكره هذا الشيخ من «ان كل ماهيّة تتصورها النفس بعنوان انها هى و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها» والتفصيل سيجئ انشاءالله .

قوله (ص١٤ ، س٩) : «ان الوجود هو الموضوع فى الحكمة الالهية....»

القوم يقولون : الموضوع هو الموجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصالته واعتباريّته والمصنّف قدّس سرّه ربمايقول الوجود و ربما يبدّله بالموجود وكلا هما واحد لأنّ الموجود الحقيقى هو الوجود ، وعلى ايّ تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم والاّ لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقايق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا لما سيأتى والا لكان العلم الهيا بالمعنى الأخص بل المراد هو حقيقة الوجود «لا بشرط» والمراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عندالمتألهين فى الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والاحاطة والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانيّة بما هى آلات اللحاظ بحث عنه[1]

---

[1]ـ هذا انما يستقيم بناءاً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود الماخوذ باللابشرطية ـ

قوله (ص١٤، س١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .... »
لم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

و بيّنه بهذا اشارةً الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلاً والا لخرج مباحث العقل مثلا لان الموجود لا بدّ ان يقيد[1] بالامكان ثم بالجوهرية حتى يعرضه مفهوم العقل ثمّ عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا يتقيد بالتجسم والتقدر والتكثر لانها هى التى يفصل العلم عن الالهى كما انّ فى عالم العين ما هو مناط السوائيّة والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدر وهذه هى الغواسق و مناط التفرقة والغيبة ، لا مثل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهرية والعقلية فان العقول من صقع الربوبية باقيه ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التمدد بالاعداد المادّيه والتقدر .

قوله (ص١٤ ، س١٣) : «كما فى ساير العلوم .... »

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعرّف باللام يدلان على انه لا تخصيص للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضيّه بل يشمل جميع العلوم ـ العقلية والنقليّه و كيف وجهه ؟

قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى فان احوال الكلمة والكلام بأيّة حيثيّه يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة، احوال ـ الموجود الطبيعي و كذا احوال الموجودات الجسمانيّة المتحركة لاخرى ، لانها العارضه لموجودات عالم الطبيعه و فى الحقيقه العلوم «الهى» و «رياضىّ» و

←
المقسمية حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لا يحتاج الى السبب فى المعرفة والحد فالمصير الى ماحققناه

[1] ـ لا بد ان يتقيد ... آمل

«طبيعى» و ما ثم «رابع» و ان لـم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الأشباح و عالم الأجسام المادية على ان كثيرا من العلوم علوم آلية لا اصاليـة فكانت خارجة .

ثم ان الشيخ فى الهيات الشفاء [1] زاد قوله : «او خلقياً او غيرذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعى الذي هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعى ايضاً.

قوله (ص١٤، س١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعى انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الأعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والانقلابات عن الطبيعى لأنها عند القوم دفعية لانكارهم الحركة الجوهرية ولذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع فى التغير.

ثم ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنف «قدس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجـدد والسيلان في مقام ذاتها الوجودية لا فى مقام اعراضها و صفاتها فهى نفس الحركـة لا ذات ثبت لها الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص١٤، س١٣) : «او من باب المقادير المتصلات اوالمنفصلات ...»

اما اطلاق المقدار على الكم المنفصل من باب التغليب اوالمنـفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الأربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الأجرام العلوية والسفلية فموضوع الهيئة ، وان اخذت متحركة فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنة فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت فى المادة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان

١ـ الهيات الشفا المقالة الاولى الفصل الثاني ط قاهره ١٣٨٠ هق ، ص١٢ س ١٩

اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب»او ان اخذت مع نسب تأليفيه فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص١٥، س١٤) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالاعلى والاسفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الآفاقى والانفسى و عرشيتها النفوس «السماويّة» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكليّة التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان العقول الباديات فاتحته و حق الايمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س١٧) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الاقسام الآخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع انّ كل ما يبحث فى هذا العلم لا بدّ ان يكون من عوارض الموجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء و ادخل فى العروض فان الامور العامة مفاهيم كليّه فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذوات امّا المقولات العشر وموضوعات ساير العلوم و هى كالانواع له لكونها ذواتا واما اسباب قصوى والنعوت هى كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص١٦، س٧) : «اذ الوجود اوالموجود الى آخره ....»

لانّ الوجود مقدّم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم فى الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص١٦، س١١) : «لها وحدة عمومية....»

اى لها وحدة حقة حقيقية لا وحدة عددية كوحدة المحدودات .

قوله (ص١٦، س١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اى ان اريد مفهوم المتقدم و امثاله كان من اللواحق للاصل المحفوظ فى مراتب الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لان لحقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الافرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة؛ مرهونة بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضعف و غيرها .

قوله (ص١٧، س١) : «فيصدق....»

«يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ...»

ولذا يقال : كلما صح على الفرد صح على الطبيعة بل صحة شئ على الفرد عين الصحة على الطبيعه لان وجودهما واحد والحق فى وجود الكلى الطبيعى انه موجود بعين وجود اشخاصه لانه اللابشرطية الشامل للماهية «المطلقه» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص١٧، س٥) : «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

اى : المفهوم العام البديهى والمطلق المفهومى. وفيه انه لايليق ان يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقايق ولو كان وجهاً وعنواناً و آلة للحاظ حقيقة الوجود ـ الواحدة البسيطة النورية الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب ـ الوجود ؛ ففى الوجود المعلولى معلول بالعرض وفى العلى علة بالعرض اى : منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلولية اذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأنه» الى آخره .

قوله (ص١٧، س١٢) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها علة يصدق ان لحقيقة الوجود علة اذ كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة .

قوله (ص١٧، س٣١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بماهو جسم غير مشكك و غاية الشئ لا بد ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخا واحداً وكل من الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادى الجسم فى العلم الذى يفتقر اليه جميع العلوم و له الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص١٨، س٥) : «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادة او عدمه فى الوجود والتعقل جمعاً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص١٨، س٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهوية والعلية والمعلولية و نحوها و هذا الضربان اشارة الى التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الامور المجردة عن المادة خارجاً و ذهناً يقال ان الامور المجردة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الاخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليه وغيرها فالبحث عنها هوالأمور العامة من ـ الألهى الأعم ولذا قيدالمصنف «قدس سره» عوارض الموجود في تعريف الامور العامة بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والأعراض فانها المقاصد الخاصّة من الألهى الأعم لاالمقاصد العامة منه والمراد بالمعانى المفهومات والصّفات عوارض غير متأخرة في الوجود و هي التي لايبقى في طرف العارض الا شيئيّة المفهوم كالوحدة والهويّة والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود واما الجواهر والأعراض جنسياتها ونوعيّاتها فهى ذوات خاصّة خارجة من التعريف و سمى الألهى الأعم بالفلسفه لأن الفلسفة ترجمتها التشبه بالأله اى التخلق باخلاق الله علماً و عملاً وبالأولى لأنها العلم باول الأمور و هوالوجود ولأنّها متقدمة على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص١٨: س١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالآخر مع جريان كلّ في كل للأعتماد على تنبّه الفطن واجرائه مابحسب الطرد في موضع العكس والعكس في موضع الطّرد .

قوله (ص١٩، س٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذاالمعنى .... »

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هواللا وجوب سلب ضرورة ـ الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلميّة نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها والأمكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهواللا امكان ضرورة الطرفين و هو غير مبحوث عنه .

قوله (ص١٩، س٦) : «وما في حكمها....»

اي بدخول ياء النسبة مثل الوجوبي والأمكاني ونحوهما وانما جعلوهامشتقات

وما فی حکمها لأنّ المطالب لا بد ان تحمل علی موضوعات المسائل و عندهم المبادی کالوجوب والإمکان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لاتحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممکن و قدیم و حادث ومتقدم ومتأخر و هکذا والتمحّل فیه انه لا فرق بین المشتق و مبدئه الا باعتبار الأخذ لا بشرط شیٔ و بشرط لا شیٔ فالوجوب والإمکان ان اخذا لا بشرط یحملان و ان اخذا بشرط لا لایحملان بل ـ المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم یحمل .

قوله (ص۱۹، س۹) : «بمعنی السلب لا بمعنی عدم الملکة .... »

فانه اذا کان سلباً مطلقاً شمل الکل حتی الواجب والعقول لأنّها لاتخترق ولا تلتئم الا انّه لا یتعلق به غرض علمی لانّه حیث لا یستدعی وجود الموضوع یصدق علی المعدوم المطلق فلا یمکن ان یبحث عنها فی العلم الأعلی لأنّه اعم من موضوعه الذی هو الموجود المطلق فلا یکون عرضاً ذاتیاً و اذا کان اعم من موضوعه فکیف لا یکون اعم من موضوعات سایر العلوم التی هی بالنسبة الی العلم الأعلی متداخلة و اذا کان عدم الملکة لم یشمل جمیع افراد الموجود مع مقابله لان الخرق فی الجسم العنصری و عدمه الشأنی فی الجسم الفلکی ولایصدق علی المجرد مثلاً والتمحل فیه ان بیان المراد لا یدفع الإیراد .

قوله (ص۱۹، س۱۰) : «تقابل بالعرض....»

اذ بین الممتنع العدم واللا ممتنع العدم اوالعلة والمعلول تقابل بالذات وفی ـ الوحدة والکثرة باعتبار العادیّة والمعدودیّة والمکیلیّة والمکیالیّة وقد یقال المراد بالمقابل للشیٔ ما یجعل قرینا له فی عنوانات المباحث کما یقال فی الوجوب والإمکان والقدم والحدوث والعلّة والمعلول ونحو ذلك .

قوله (ص۱۹، س۱۵) : وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره»

انما فسّروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثانى فلا يخرج مثل الوحدة والشيئيّة والإمكان وغيرها من العوارض العقليّة التى ليست ضمائم للموجود والأولى في تفسير العرض الذاتى ان يقال هو العارض الذى لايكون له واسطة في العروض وان كان له واسطة في الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند اهل العربيّة الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء فيكون حاله و وصفه بالحقيقة بلا شايبه مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الأخصيّة فعوارض العقول مثلاً عوارض الموجود المطلق الّذي هو موضوع العلم الأعلى بالحقيقة وان كانت اخص من الموجود المطلق والسبب في ذلك ان الأعم والأخص اذا اخذ الا بشرط كان احدهما عين الآخر و عوارض احدهما عين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذا بشرط لا فالجنس والفصل في المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة سيّما العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة في الوجود الحقيقى سيّما المقيد والخاص الذى من صقع المطلق و احكامه السوائيّة فيه مستهلكة كما مر ويمكن ارجاع التفسير المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العليّة والاقتضاء حتى يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلة وكلما وجد المقتضى وجد المقتضى فكيف يكون العرض الذاتى اخص بل المراد نفى الواسطة في العروض وهذا كقولهم الواجب تعالى هو الموجود لذاته اى لا لغيره و الالزم تعليل الشيء بنفسه لأنه بحت الوجود و صرف النور وان مرادهم بالامر المساوى المساوق في الوجود والمصداق بحيث يكون الاثنينيّة بمجرد المفهوم كمفهومي الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام لأجل الوحدة كان عرضاً ذاتياً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل

التشخص الذی هو عین الوجود الحقیقی لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتی لو کان التساوی بینهما تساویاً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولکن کان لهما حیثیتان تقییدیّتان انضمامیّتان کان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوی عرضاً غریباً کاللاحق لأمر اعم او امر اخص.[۱]

قوله (ص۱۹، س۱۷) : «*لما راوا انه قد یبحث فی العلوم...*»

العرض الذاتی لأصل موضوع العلم فی الطبیعی مثلاً قولهم کل جسم له شکل طبیعی و لنوعه قولهم العنصر ینقلب الی آخر والعرض الذاتی لنوع من اعراضه الذاتیة کالأضواء الکوکبیة مهیّجه للنباتات و عرض نوع النوع کالمرکب من الکاین ینحل.

قوله (ص۱۹، س۱۹) :

فاضطرّوا تارة الی اسناد المسامحة بان المراد بعوارض موضوع العلم فی قولهم موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه وعوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الی غیر ذلک من موضوعات المسائل

۱ــ اعلم انه بناءاً علی مشرب صدرالمتالهین موضوع الحکمة هو الموجود بماهو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و کلاهما واحد لان الموجود الحقیقی هو الوجود علی ای تقدیر لیس المراد ههنا مفهوم الوجود لان فی الحکمة یبحث عن الحقایق الخارجیة کمباحث العلة والمعلول والحدوث والقدم و سایر مباحث الحکمة الالهیة وان البحث عن المفاهیم لیس شان الحکیم الالهی. ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً یندفع الاشکالات لان المفهوم حکمه حکم المصداق. تحقیق الکلام ان موضوع الفلسفة الاولی عبارة عن الحقیقة الوجود الماخوذ لابشرط والمراد من اللابشرط هی اللابشرطیة المقسمی الساری فی جمیع الحقایق حتی المفهوم الذهنی والمفاهیم العدمیة وما لایحصل فی الذهن هو صرف الطبیعة ومایحصل هو المفهوم الحاکی عن الخارج الذی کان شان من شئون الطبیعة والمراد من اولیة الارتسام ان حقیقة الوجود اذا تجلی فی الذهن والمتجلی منه اوال المفاهیم تصوراً ولکن اصل الحقیقة من اشمل الحقایق خارجاً واظهرها تحققاً حیث لا اظهر منه فی العالم وبه یظهر المفاهیم والمصادیق و هو عین کل شیء ووسع کل شیء ولا یشذ عنه شیء من الاشیاء والمراد من بداهة الحقیقة انها اذا تنزل وتجلی فی مرتبة الذهن فی کسوة المفهوم الحاکی عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لایحتاج فی تجلیها الی مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فی حواشی الاسفار وتعلیقاتنا علی کتاب شرح الهدایة الابهری.

وبالجملة المراد بالذاتية والمساواة هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العلم .

قوله (ص٢٠، س٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتي النوع ذاتي الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النوع لا بشرط و بشرط لا .
ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لأنه جزئه .

قلت: لا فانه اذا عرض شيء للنوع لأمر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الأمر مساوياً للجنس ام لا .

قوله (ص٢١، س٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العرض الأولى و هو ما كان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والأبيض والأسود و نحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالأستيفاء و عدمه فان الجوهر والعرض مثلاً من الأعراض الأولية للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار واللا حار بالسلب المطلق ليسا من الأعراض الأولية للموجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص٢٠ ، س١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تمهيداً لقول الشيخ حيث وقع في كلامه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للألهي فان عوارضه ليست ضمائم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير

متأخرة فى الوجود كما مرّ والجنس والفصل فى البسائط كذلك بخلافهما فى المركبات اذ يؤخذان مادّة وصورة؛ فيوهم الانضمام .

قوله (ص۲۰، س۱۴) : «لاقبلهـا ...»

والا تسلسل حتى ينتهى الى مايعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص۲۰ ، س۱۸) : «ولست ادرى اى تناقض فيه .... »

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لأمر اخص عرض غريب ثم تمثيلهم العرض الذاتى الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الاستقامة والانحناء ليس بشامل ، لا انّ كل واحدمنهما ليس عرضاً ذاتياً فكل واحد ذاتى و ان كان اخص، واما تصريحهم بالغرابة فى اللاحق لأمر اخص لا فى اللاحق الأخص فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فانّه لما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتى ما يلحق الشىء لذاته والأخص لا يكون معلولاً لذات الأعم للتخالف لاجرم حكم بالتناقض لاشتراك علة الغرابة فى العارض الأخص والعارض لأمر اخص . واماقوله «قدس سره» : سوى انّهم الى آخره فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى هذا التوهم فى قدحهم فانه اثم عظيم والحال ان كلامه دلّ على انهم بلغوا الى ما بلغ «قدس سره» و هؤلاء المستصعبون لم يصلوا الى مرامهم وان ارجع الضمير الى هؤلاء و يكون الاستثناء منقطعاً اى لاتناقض سوى انكم سائت افهامكم واعوجت قرايحكم فحكمتم بان : مثل الاستقامة....فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هذا الحكم فى كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم؛الا ان يقال ذلك الحكم وقع فى كلام هؤلاء ايضاً فى كتبهم .

قوله (ص۲۱، س۵) : «والموجود بالذات ... »

احتراز عن الموجود بالعرض كالأبيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض

فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدّياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهراً ولا عرضاً لاعتباريّته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقي جوهر، وكذا البياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب و اما ممكن والممكن اما جوهر و اما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع في التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة الحقيقيّة او لمنع الخلوّ لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذي هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيّته انيّته .

قوله (ص٢١، س١١) : «بوجه...»

اى ان اخذ الموضوع في تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص٢١، س١٢) : «وانه المقصود ...»

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه [1] آيات صفاته فكما ان الكل عبارات وهو المعنى وكل الى ذاك الجمال يشير كذلك في جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر، بل ما ينال بها انما هي الأعراض .

قوله (ص٢١، س١٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعية في الاشارة ...»

اما فساد الأول فلأنه ان اريد بالنعت المحمول مواطاةً لم ينعكس لخروج ـ

١ـ واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات المأخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء في كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلا في الاسفار فصول العرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والحاكي عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئات التي احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع و هذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احدية الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدي

الأعراض جميعا لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان اريد المحمول اشتقاقاً لم يطّرد لصدقه على الكون في المكان كالأرض مشجرة والفلك مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجَعلى تكلّف مع انه لا يفيد اصلاً اذا حمل بتخلل ذو ، مثل ذو شجَر و ذو كوكب ، واما افساد الأخيرين فلورود النّقض عليهما باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية ، والتعميم بقولهم تقديراً او تحقيقاً تكلّف

قوله (ص٣١، س١٦) : «فالموضوع من جملة المشخصات...»

تفريع على التعريف العرشي لأنه حينئذ يكون الموضوع داخلاً في قوام وجود العرض والوجود هو التشخص .

قوله (ص٣١، س١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»

ان قلت : ارادوا بالأبعاد الخطوط الثلاثيّة المتقاطعة على زوايا قوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمة اللام للارتباط والنسبة ، ولو بنحو الامكان والقوة لا لمجرّد الوجدان والفعليّة ، على ان القضيّة مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح فرض الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ، بل الامتداد الجوهرى وتمادى الجسم في الجهات .

قلت : اوّلاً ان البُعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة . و ثانياً : ان قابل الأبعاد بهذا المعنى هو الهيولى لا الجسم واما قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركّب الجسم من الجواهر الفردة لأنّه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخطّ المفروض فيه ايضاً نقاطاً عرضيّة مترتبة كما قال الشيخ في الرسالة العلائية : «جسم در حدّ ذات خود پيوسته است كه اگر گسسته بودى

قابل ابعاد نبودی» .

قوله (ص۲۱، س۱۷) : «لاستحالة الجزء ...»

ای لو تحقّق الجزء لما ترکّب الجسم من الهیولی والصّورة اما لانکارهم الصّورة الامتدادیة لان الصورة عندهم هی التألیف القائم بالاجزاء واما لانکارهم الهیولی التی هی ابسط من الصورة الجسمیة اکتفاءً بالاجزاء عنها فان الاجزاء عندهم مادة الجسم .

قوله (ص۲۱، س۱۸) : «لقبولها الانفصال ... »

اشارة الی دلیل الفصل والوصل المثبت للهیولی کما اومی خفیّاً الی دلیل القوة والفعل اخیراً . تقریره : ان الفریقین الاشراقیّة والمشّائیّة کلا هما متفق علی ان الجسم قابل للانفصال و معلوم ان الشیٔ لا یقبل مقابله ، اذالقابل والمقبول لا بدّ ان یجتمعا معاً والمقابل یطرد المقابل الآخر وذلک کمالایقبل البیاض السواد واللابیاض ولاالوجود العدم بل الجسم فی الاول والماهیّة فی الثانی یقبل المقابلین ، فلو کان تمام ذات الجسم هوالاتصال ای الامتداد الجوهری، ولم یکن فیه هیولی لم یقبل الانفصال والتالی باطل فکذا المقدّم بخلاف ما اذا کان فیه هیولی فانه یردعلیها حینئذ الاتصال والانفصال لکونها غیرمرهونة بشیٔ منها حیث انهما اللا تعین [1] بحسب الفعلیات الصوریّة فهذا القابل الخارجی کالقابل العلمی [2] الذهنی اعنی الماهیّة المطلقة والطبیعة اللا بشرطیة التی یجتمع مع الف شرط .

تقریر آخر: ان الانفصال طارد للاتصال و محدث لمتصلین آخرین والاتصال الوحدانی مساوق للوحدة الشخصیّة ، فیلزم اعدام هویّة واحدة و احداث هویّتین

۱ـ حیث انها غیر متعینة بحسب الفعلیات الصوریة... آ،ق

۲ـ کالقابل العقلی الذهنی ... آ،ق

آخرين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لـم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً لجسمين بالكلية من كتم العدم .

قوله (ص۴۱، س۲۰) : «لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ الانفكاك متصور ، لكني ارفع الاشكال اما اولاً فلأن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور الهيولى منفكة عن الصورة لأنك اذا تخيلتها مجردة عن الصـورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسمية ولو تخيلتها نقطة او خطاً او سطحاً فهى لا يتخيل «بشرط لا» اذ النقطة يتخيل معها جزء من الخط والخط يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شئ من الجسم ، واما الصورة الجسمية فلا محالة لها شكل وحصولـه لها بفصل او وصل وبالجملة انفعال ؛ و كلها من لـواحق الهيولى وايضا اما متـحركة والحركة امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل و معرفة بخـروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والسكون عدم الحركة عن قابل لها والقوة شأن الهيولى

ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردة و ان لم اتخيل كذلك . قلت: تعقلك مشوب بالتخيل [1] .

قوله (ص۴۲، س۲) : «واما الصورة . ففى البقاء ... »

لأنها نوع منتشر الأفراد و كل نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة فى البقاء تحتاج الى الأشخاص وكثـرة الأشخاص لنوع انما هى بالفك والفصل والانفعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شئ من الفلك والفلكى منتشر الأفراد لأنهما لا يقبلان الفك والفتق وهذا

۱ـ كما ان التعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواهمة تقيم مقام العقل

احدالبيانين في احتياج الصورة المطلقةالى الهيولى.

والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدتهاالعمومية (الى آخره) ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى التشخص فان الصورة في لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة الى الهيولى اذالانفعالات واردةعليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص على واهب الصورعلى المواد فيقال: لم افيضت منه هذه الصورة دون تلك مع ان نسبته الى الكل على السواء. فيجاب: بان تعين الصورة من قبل استعداد المادة اى المادة المجسمة المصورة بالصورةالسابقةاستدعت هذه الصورة والمصورة بالاخرى، اخر واذا نقل الكلام الى تعيين الصورتين السابقتين؛ فالجواب الجواب، وهكذا، ولا يلزم التسلسل المحال[1] لانه تعاقبي يبتنى على جوازه عدم انقطاع فيض الله وانبتات سيبه، ودوام تكلمه، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فى هذا المقام ليس الوجود، بل امارات التشخص ولذا قد يعبر بالتشكل واماالهيولى فهى محتاجه فى الوجود الى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اى الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكلية، ولاالفردالمنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بان الكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفردوالمعين؛ بل المراد بالصورة هى الصورة الدهرية التى فى الزمانيات كالحركةالتوسطيه بالنسبه الى القطعيه والآن السيال بالنسبة الى الزمان.

قوله (ص٣٢، س٣) : «ولو بامكان الوقوعي...»

كونه فرداً خفياً انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لانها غير متقومة بالاتصال حتى لاتقبل الانفصال والانفكاك الخارجي والفردالجلى هوالامكان الذاتى بالنسبة الى

١- والشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فى العلل الاعدادية وبراهين التسلسل تبطل التسلسل الواقع فى سلسلةالعلل المفيضة للوجود لاالعلل المعدة التى تصير بهاالقوابل مستعدة

هیولی الأفلاك ، اذ الممكن الوقوعی ما لایلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخری مالا یأبی اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ویفترق الذاتی والوقوعی فی مثل عدم العقل الأول الممكن ذاتاً بالنسبة الی ماهیته لا وقوعاً لاباء سرمدیة الواجب ـ الفیاض تعالی عن وقوعه ، ففی هیولی العناصر یمكن طریان الأنفصال والأتصال و نحوهما امكاناً ذاتیاً و وقوعیاً ففی هیولی الأفلاك یمكن ذلك امكاناً ذاتیاً ولو بالنسبة الی صورتها الجسمیة لا وقوعیاً ،لاباء صورتها النوعیة و طبیعتها الخامسة عن وقوعها و یلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقیمة علیها .

قوله (ص٣٢، س٣) : «فهاهنا مقیم ثالث .... »

اشارة الی عدم كفایة الصورة العلیة الهیولی كما اشتهر انها شریكة العلة للهیولی بیان ذلك : ان تأثیر الجسم والجسمانی بمدخلیة الوضع والوضع بالنسبة الی الهیولی لا یتصور لكونها غیر وضعیة بذاتها ، سیما ولم یوجد بعد ، والمعدوم لا وضع له والیه ، بخلاف المفارق اذ لاحاجة له الی الوضع بالنسبة الی ما یتأثر منه فانه متساوی النسبة الی الكل ، وذوات الأوضاع بالنسبة الیه غیر وضعیة ، فالعقل الفعال یقیم هیولی العناصر باقامة صورة بعد صورة فیها كمن یقیم «فسطاطاً» بدعائم خشبیة و حجریة ، و حدیدیة و نحوها علی البدل ، فالواحد بالعدد الذی هو ـ الهیولی یقام بواحد بالعدد الذی هو المفارق وواحد بالعموم الذی هو الصورة المطلقة الموجودة فی ایة صورة كانت .

قوله (ص٣٢، س٧) : «بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . ای القریب او المتوسط كتبدل الجنس الكیف المبصر الی الآخر من اقسام الكیف كحركة الملون الی الشفاف واما تبدل الجنس الأعلی فكتبدل ـ الكیفیات النفسانیة الی ما هی كاحوال المفارقات المحضة كمایری المصنف «قدس

سره» من تحوّل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهريّة والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهيّة [1] .

قوله (ص۳۳ ، س۹) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردّ على ما نسب الى النّظّام في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الأعراض وتكاثفها فمادّة الجسم عنده عرض لا جوهر .

قوله (ص ۳۳، س۱۲) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحنى على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص۳۳، س۱٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوّم بالوحدات لا بالأعداد والا لزم الترجيح من غير مرجّح ولزم التكرّر في المقوّم المستلزم للغناء منـه .

قلت : الأعداد التى تحت عدد و ان [2] ليس مقوّماً له، الاّ انّه من اللوازم المنبعثة عن حاقّ ذات الملزوم القريبة من المقوّمات ، وعليه بناءُ كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللّوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات [3]».

قوله (ص۳۳، س۲) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات في المحل شديدة الشبه بمقولة ان ينفعل ،

۱ـ نفى الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمبانى الكشفية وكل ممكـن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودى منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابت فى لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكـون عين نفى الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لايزيل عنه وهذا لا ينافى فناء العقول بحسب انيانهم فى الحق الاول :

سيه روئى ز ممكن در دو عالـم   جـدا هرگـز نشـد والله اعلـم

۲ـ وان لم يكن مقوماً ... آقا

۳ـ الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ۱۳۰٦ هـ ص٤٢٥

حيث انه تأثر تدريجى اطلق عليها اللفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى» زيد فى قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالانفعالى والانفعال فى الاجسام كالملكة والحال فى النفوس .

قوله (ص٢٣، س١١) : «حاصلة من فعل الثلاث فى مثلها...»

اى من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما فى المادة اللطيفة والغليظة والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الاغذية والادوية لانها احدى الطرق الموصلة اليها ركّبت تركيبا من الحروف المقطعة تسهيلاً للحفظ بقولى :

«حل حرافت حغ، مرارت، شور حم　　بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم
مل دسم، مغ خلو باشد ، مم تفه　　طعمها زين جمله آمد ملتئم»

قوله (ص٢٣، س١٣) : «كالاستقامة والاستدارة ....»

قد مر نقلاً من الشيخ و غيره : ان الاستقامة مثلاً فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصاً بالكمّ لانّ الكيف مقولة اخرى والعروض لا بدّ ان يكون عروضاً خارجيّاً ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث انّهما ماهيتان تامّتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلاً منهما بعض الماهية والنوع ماهية تامّة و عروض احدهما للآخر ليس عروضاً خارجيّاً ، لانّ وجودهما واحد وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهيّة لا عروض الوجود ، ففى هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص٢٣، س١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانها عندهم هيئة محاطيّة السطح عند تقاطع الخطّين بنقطة و اما عند المهندسين فهى من الكمّ لا الكيف المختصّ بالكم فهى عندهم سطح احاط به خطّان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة واما الكيف فمعلوم انّه لا

يقتضى قسمة" ولا نسبة" والشكل ايضاً عندالطبيعيين هيئة" احاطه حدّ او حدود بالمقدار والمهندس عرّفه بما احاط به حدّ او حدود «والسلام والاكرام» .

قوله (ص۲۳، س۱۶) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لأن الأين هيئة" ملزومة للنسبة المخصوصة و ليس نفس النسبة وان قد يعبّر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالأكوان الأربعة وقس عليه الكلام فى الوضع والمتى والجدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص۲۳، س۱۹) : «ويجب فيهما التكافؤ فى العدد ... »

هذا من باب الاكتفاء بالأدنى المفهوم منه ؛ حكم الأعلى بالأولى . فمن المقررات انه : يجب فيها التكافؤ فى التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص۲۳، س۲۵) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضاً للاضافة هو المشهور ، والحقّ انه لا اضافة مقوليه لله تعالى بالنسبه الى الأشياء و كيف يكون اضافة مقوليّة لموجود محيط لا ثانى له فى الوجود اللهمّ الا لعنوانه بالنسبه الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة [1] وكلّها مفاهيم كليه لا حقايق خارجيه ؛ نعم له تعالى اضافه اشراقيه هى الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نور السماوات والأرض[2]» وهى متعاليه عن المقولات محققة" لها مبرزة لأحكامها و آثارها .

قوله (ص۲۳، س۳۱) : «التدريجى...»

هذا اللفظ فى الموضعين اختراج بفعل الله الذاتى فانه ليس من مقولة ان يفعل

۱ــ والحق ان الاعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات فى الواحدية بالفيض الاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيض

۲ــ ص ۲۴، ى ۲۵ .

لأنه الابداع الذي هو اخراج من الليس المحض الى الأيس دفعة واحدة سرمديّة، ولا انفعال العقل الكلي فانه ليس من مقولة ان ينفعل لأنه الابتداع الذي هو مطاوعة ماهيّة بمجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود دفعة واحدة دهريّة و لتطبيق عالمي اللفظ والمعنى عبّروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدالّ على التجدّد .

قوله (ص٢٤، س٢) : «ومتى...»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» او المتحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهريّة ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة المتى هيئة محاطيّـــة المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلانها المتناهي لقدر حركة الفلك و سيلانه في الوضع الغير المتناهي .

قوله (ص٢٤، س٣) : «لان معنى الحركة في المقولة الى آخره...»

فلا بدّ ان تكون قارة ممكنة الوقوع في الآن، ويتم ماهيته في الآن كالكيف والأين ونحوهما ، والامر التدريجي والممتد السيال لا يسعه الآن ، ومن هنا لايجوز الحركة في الحركة ومتى عنده «قـدّس سره» باعتبار طرفي نسبته تدريجيّ وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص٢٤، س٣) : «كالنقطة والوحدة»

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلأنّها الوجود الحقيقي وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناء على عـدم عدّها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد في تعريف الكيف ولا ، لا قسمة وهو مراد في تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عدميّة، والكيف هو الوجودي الذي يعقل (الى آخره) .

قوله (ص٢٤، س١٦) : «كالصور التي يتوهمها الانسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحسّ والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والعقل بالفعل التفـصيلي والاجمالي والعقول ـ

الفعالة التی فی العایدات من السلسلة الصعودیّه، لکن لم یتعرض للمقولات التی فی اعلی مراتب الذهن و هو المدرک لا دراجها فی العقول الفعالة لأن التعقل مشاهـدة[۱] ارباب الأنواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئیس القوی .

قوله (ص۴۵، س۱۰) : «لصحبة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطیفة غایة اللّطافه بایّ شیء توجهت تصورت بصورته و تزیّنت بزیّه و تخلّقت باخلاقه سیما مع المزاوله والمداومه فاذا اخلدت الی ارض المادة وعلایقها و رکنت الی الطبیعة ولوازمها غلبت علیها احکام المادة والطبیعة من القوّة والاستعداد والتفرقة والأبعاد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشآت المفارقات مرّة بعد اخری و کـرّة غبّ اولی غلبت علیها احکام ـ الوجوب والفعلیة والثبات والنوریّة و تخلّقت باخـلاق الله و اتّصـفت بصفات ـ الروحانیین وانقهرت فیها جهة التأثر والانفعال و صار دیدنها الابداع والانشاء والفعال .

آن بخاک اندر شد و کل خاک شد　　وین نمک اندر شد و کل پاک شد[۲]

والسبب الآخر کون الصور المنشأة مرائی لحاظ الخارجیات المادیة و مرآت ـ اللحاظ بما هی مرآت اللحاظ لا وجود لها، وانما هی منظور بها لا منظورا فیها و ان

۱ـ لأن التعقل بمشاهدة ... آ.ق . لیس کل تعقل بمشاهدة رب الانـواع عن بعد، لان العاقل بعد الاستکمال والاتصال التام والاتحاد الکامل مع المدبر للانـواع ربما یشاهد العقل فی موطن ذاته بل یراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم علی مذهبه قدس سره . ملاک التعقل عند ابتداء السلوک تکون بمشاهدة العقل من مکان بعید وشهود الکلیات فی العـقل شهـودا ضعیفـا محتمـلا کمشاهدة الانسان شبحا محسوسا فی هواء مغبر

۲ـ مثنوی ط میر خانی ۱۳۷۱ هـ ق دفتر اول : ص۲۸

این علیـفه پـرورده در شکـر　　چـاشنی تلـخیش نبـود دگـر

كانت منظوراً فيها قويت كما في النـوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .

قوله (ص٢٥، س١٢) : «وهو الفاعل...»

وهو الفاعل في عرف الالهيين و هو المفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود المعلول و يكون وجود المعلول بالنسبة الي وجود العله تعلقي الحقيقه استنادي الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشآتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من الفاعل الطبيعى لأن الفاعل الطبيعى مبدء الحركة فان البناء مثلاً لم يوجد العناصر بل يحرك بشركة العمله اللبنات والاخشاب والطين من موضع الى موضع والبيت الذي في خيالك توجده بشراشره من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص٢٥، س١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلا...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقة الظليه كما انه تعالى واحد بالوحدة الحقه الحقيقية بل لا ماهيه لها ايضاً عند المصنف «قدس سره» و كما انه تعالى ليس داخلاً في العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلة في البدن و قواه وليست خارجة عنها .

واما صفه فلأنها الحية العالمه القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمه و هكذا الى آخر الاسماء الحسنى حاكيـة و مجلاة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربك كيف مد الظل[١] »

واما فعلاً فلأن لها ايضاً الابداع كما في ادراكها الكليات والاختراع كما في ادراكها الخياليات وانشائها المثل المعلقة والتكوين في مقام فاعليتها بالقصد الحركات الاختيارية .

١ــ س ٢٥ الفرقان آية ٤٥ . «كيف مدالظل نقش اولياء است» .

قوله (ص٣٦، س٧) : «من لزوم صيرورةالنفس...»

و ذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولى لاالصدورى والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدوراً كما فى الدعاء «يا من كل شيء قائم بك» وكذاالمحال من اجتماع النقيضين اوالضدين اوالمثلين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص٣٦، س١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشيء ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لاميز فى صرف الشيء فان الشيء لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التى هى الموضوعات من الثلج والعاج والقطن و غيرها والأزمنة والجهات وباقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشتتة اذ الشيء لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذاالنحو واحد لا تعدد فيه ، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذاالبياض الواحد فى اى وعاء يكون و فى اى موطن يتحقق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذهن .

قوله (ص٣٧، س٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهريه المتأصلة الى المثل النوريه ، لأن هذه شهود تلك من بعد واما مقصودك الأصلى فهو اجراء هذاالحكم فى حقيقه الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجه من الوجود الجامع لكل وجود ، وجود ، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايبه و له تعين نوعى واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لايتعين و غرايب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئيات الماهية والعدم بما «هى» بالحمل الأولى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص٢٧، س١٦) : «فوحدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية ... »

فلكل كلى عقلى بل مثال نورى مقام كثرة فى الوحدة وهو مقام وجدانه بوجوده الواحد الجمعي البسيط كل الوجودات التى لأفراده ومقام وحدة فى الكثرة وهو كون هذه الوجودات الحسية والمثالية اشعة ذلك النور وكونها رقايق الحقيقة العقلية .

قوله (ص٢٨، س٧) : «والا لاوجب عند تعقلنا شيئاً....» ١

بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهم المصادرة لأن المطلوب وحدة النفس والمأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الأخرى .

قوله (٢٨، س٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط و المركبات و الواجب و الممكن والقديم والحادث والوجود والعدم والأنوار والظلم الى غير ذلك و هو بالوجود البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيات آية الوجود الواجب الملزوم للأسماء والصفات والأعيان الثابتات ؛ واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الأضداد .

قوله (ص٢٨، س١٣) : «مبناه الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان...»

بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما فى الأسفار ٢ اذلا بد فى كل حمل من مغايرة مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم ولو كان وحدة

١ـ عند تعقلنا جسماً ... آه‌ل

٢ـ الاسفار الاربعة مباحث الوجود الذهنى ط ١٢٨٢ هـ ق ص٦٨

محضة لا يستقيم ففى حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الأولى التغاير حاصل بالإجمال والتفصيل و كفى به تغايراً وفى حمل الشيء على نفسه و هو ايضاً اولي. تقول في بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احد جعلاً مركبا فقال جعل الجاعل «الانسان انساناً» وقلنا فى ردّه انه غير صحيح لأنّ الانسان انسان فكأنّا قلنا : الانسان الذى جوّزت سلبه من نفسه هو الانسان الّذى ثبوته لنفسه ضرورى و سلبه عن نفسه محال" وكذا قول الحكماء : الانسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل" : اوّلى. اى الانسان من حيث هو اى نفس الانسان، انسان" ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً و جزءً له فكأنّهم قالوا: الانسان الّذى جوّزتم فى بداهة عقولكم انه فى ذاته موجود مثلاً هو الانسان الذى فى ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان اقرب عوارضه الذى تخلية" عند تحلية" كالوجود الّذى هو[1] بدّه اللازم اذ فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء ومما ذكرنا ظهر انه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الّذى هو غير مفيد على انّ عدم الافادة باعتبار ان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى اى لازم و كذا ضرورى اى بديهى لا انّه لا حمل" صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه فى المرتبة و انه ليس المقصود انه هو فى مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّلى" اى «هو هو» مفهوماً .

قوله (ص۳۸، س۸) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليليّة باعتبار الكذب اوالمجموع ، والا فمعلوم ان كل معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الأوّلى لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضرورى وسلبه محال فالموارد التى لا يكذب بالصّناعى الشايع ايضاً مثل مفهوم الشيء والامر والذات والماهيّة والكلى والمفهوم و نحو ذلك .

۱ـ فى الاحاديث الالهية : يا موسى انا بدك اللازم

قوله (ص٢٩، س١) : «و عدم العدم...»

يتراأى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأولى ، وجود بالشايع حيث أنه معلوم متميز عند العقل والجواب : ان النكتة في ذكره اشتهار فرديته للوجود حيث انه من المقررات في العلوم الجزئية ايضا ان نفي النفي اثبات .

قوله (ص٢٩، س٨) : «لا بهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجي في الذهن كذلك ليست شيئية ماهياتها شيئية الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتا حقيقية من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى الجوهر الجنسي اوالنوعي مثلاً جوهراً وكيفاً في الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين وانما يوجبه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف في شيء واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شيئية ماهيته جوهراً مثل كون مفهوم الوجوب الذاتي وجوباً ذاتياً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظهما كذلك هيهات هيهات اين اين و شيئية الماهية وان لم تكن شيئية العدم الا انها ليست شيئية الوجود ايضاً .

قوله (ص٣٠، س٤) : «فان صورة الانسان في العقل...»

يعني انها انسان و جوهر نوعي بالحمل الأولي كالجوهر الجنسي في العقل كما مر و كيفية نفسانية بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجري في الجواهر الخيالية لأنها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنية وان كانت في الخارج منحصرة في شخص وليست افرادها الذهنية الا ما في القوى الباطنة فما في الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضاً .

قلت : نعم لا يمكن التخلص عن الاشكال في الخيالات بهذا المسلك كما ذكرنا

فی تعالیقنا علی‌الاسفار[1]، الا انه «قدس‌سره» خصّص التخلّص هاهنا بالاشکال الوارد فی کلیات الجواهر حیث قال فی‌آخر الاشراق السادس : «فبهذا الاصل ینحل کثیر من‌الاشکالات المختصّة بالتعقل» و زاد هاهنا ایضاً لفظ فی‌العقل .

قوله (ص۳۰، س۵) : «ولا حاجة الی ارتکاب عروض مفهوم‌العرض ... »

فانهم قالوا : الصور العقلیّة نفس‌الکیف و علی ما ذکره هذاالفاضل یکون ذات‌الکیفیة و یترائی فی‌الظاهر ان‌القول‌بعروض‌العرض للمقـولات‌التسع مطلقاً و لمقولةالجوهر فی‌الذهن دفع لاشکال کون شیٔ واحد جوهراً و عرضاً لا جوهراً و کیفاً فالمناسب ذکره فی‌الاشراق‌السابع لاهنا. و توجیه‌الکلام انه‌جمع‌بین‌المتخلصین عن‌الاشکالین اختصاراً فان‌العرض فی کلامه‌المراد به مطلق‌العَرَض‌الاعم من‌العرض المطلق فمبر عن‌الکیف بالعرض و حاصل‌المخلص الذی‌ذکره هذاالفاضل فی‌المقامین اما فی‌المقام‌الاول فهو : ان‌العرض من‌العروض والعروض هو تعبیر عن وجود ـ الاعراض التسعة للموضوعات و هذاالعروض والوجودالرابطی بعد تمامیة ماهیاتها والوجود زاید علی‌الماهیه فلیس‌العرض المطلق ذاتیّاً للاعراض بل عرضیٌّ لها ای خارج محمول لاالمحمول بالضّمیمة ؛ فکون‌الجواهر فی‌الذهن جوهراً بالذات عرضاً بهذاالمعنی بالعرض لاضیر فیه.

واما فی‌المقام‌الثانی فهو : ان‌العرض‌المخصوص ای‌الکیف ایضاً عرضی لحقیقة الجوهر فی‌الذهن لکن للکیف معنیان : احدهما جنس لانواعه الخارجـیة و هو ماهیّه اذا وجدت فی‌الخارج کانت هیئةقارّة غیر مقتضیة للقسمه والنسبه و هو بهذاالمعنی لیس صادقاً علی‌الصور العقلیّةبل هی من مقولات معلوماتها .

۱ـ الاسفارالاربعة ط۱۲۸۲ هـ ق ص ۶۷ .

۲ـ قال فی حواشیه علی هذاالموضع

وثانيهما : عرضي وهو عرض لايقتضي قسمة ولا نسبة وهو بهذا المعنى يصدق صدقاً عرضياً على الصور العقلية و هو ليس معنى الكيف بالحقيقة وفي قوله : لحقيقة الجوهـر . تعريض بالبطلان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاولي ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدواني

قوله (ص٣٠، س٧) : «ولا يصح القول....»

تعريض بالشيخ حيث قال [1] ان الجوهر في الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه ماهية اذا (الى آخره)

قوله (ص٣٠، س٩) : «من غير اعتبار ماهو بحذائه...»

فان كل موجود ذهني في ذاته خارجي حيث انه هيـئة النفس و صفـته والنفس موجود خارجي و هيئة الموجود الخارجي وصفته خارجية انما موجوديته الذهنية عند المقايسة الى ذي الصورة حيث لايترتب عليه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجي الذي بحذائه .

قوله (ص٣٠، س١١) : «والسر في ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف في كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو في ذاته ليس بجوهر ولاعرض فهو تابع للماهية وهاهنا صـرح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهـذا و صرح ثانيا في التـفريع التحصيلي و هل هذا الا تنـاقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز للاحكام الكامنة في ذوات الماهيات اذ له

١ــ قال الشيخ في الشفاء الالهيات مبحث الكيفيات ط قاهره ١٢٨١ هـ ق ص١٤٠ الى ١٤٢ الفصل الثامن في العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة..»

مراتب، فالوجودات الامكانيّة المستقلّة تبرز الماهيات الجوهريّة و احكامها والوجودات الغيرالمستقلّة الرابطيّة تبرزالماهيات العرضيّة واحكامها وايضاالوجود واسطة فيالثبوت لحصول الجوهريّة والعرضيّة للماهيات الامكانيّة لا واسطه في العروض وهكذاالكلام فيالتفريع التحصيلي .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجوهر والعرض فيالوجود الموجود بالفعل لا فيالموضوع والموجود بالفعل في الموضوع . وبعبارة اخرى الوجودالقائم بالذات والوجودالقائم بالغير لا ماهيّة اذا(الى آخره) .

قوله (ص۳۱، س۳) : «فالطبايع الكلية.....»

اي الكليات الطبيعيّة المعبّر عنها بالماهيات من حيث كليتها اي من حيث ابهامها لانها الماهيات «لابشرط شيء» وليس المرادالكليات العقليّة كما لا يخفى وبالجملة ـ الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصورالعقليّة فيالذهن ليست هي هي بالحمل الشايع اعتباريّة الماهيات . و كون الشيء فرداً من مقولة بالحقيقة و صيرورةالماهيّة حقيقة منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شمّت رايحة الوجود وليست هي هي الا بالحمل الاوّلي اذالتشخّص انما هو بالوجود بل هي فرد من الكيف بالحقيقة و غرضه توسعة دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفي مرحلةالعقل والمعقول من السفرالاوّل . في كلامه دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات العقليه فوق الجوهريه كما ان في كلامه هنا و في مبحث الوجود الذهني من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهريّة و بالجملة ديدنه انّه يشترك معهم في البدايات ويفترق عنهم في الغايات و فوقيّة الجوهريّة المستفادة في كلامه هناك مبينة على اتحادها بالعاقل وجودا الذي هو النفس التي لا

ماهيّة لها عنده او على انّها العقول المشاهَدة عن بُعد التى لا ماهية لها كما يأتى فى الاشراق التاسع .

قوله (ص٣١، س١٥) : «فى ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد انّه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامىّ لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتى فى مبحث المُثُل الافلاطونية بنقل الشيخ الرئيس [١] عنهم : ان اياها اى المُثُل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و ايّاها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مَهبَط الالهام و انّه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر فى الدورة الاسلامية والامّة المرحومة المحمديّة حيث التقط الفريدة الكبيرة التى نبذوها .

اعلم ان التحاشى من هذا القول له اسباب شتّى لا بدّ للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مرّ فى سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرائى لحاظ الموجودات الطبيعيّة بل مرآت اللحاظ بما هى مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشّائين وانكارهم المُثُل النوريّة فان الاتصال المعنوى للنفس الناطقة القدسية فى الاستكمال بموجودات محيطة واحدة بوحدة حقّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيّة وضعية لافراد مثاليّة و طبيعية لها

١ــ الهيات الشفا ط قاهره ١٣٨٠ ه ق ص٣١١ الى٣١٢ــ بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ فى الحكمة البحثية والذوقية .

مماتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتصل بعالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمة بالعقل الفعال والمصنف «قدس سره» والافلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع في عالم الذكر الحكيم وفي عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدرية الجزئية التي اصل هذه الصور الكونية و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الاشراقيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماوية .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الانسان هذه المشاعر الأدنى الظاهرة والباطنة التي منتهى كمالها الاتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة واستماع الأصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروايح الطيبة و نحو ذلك كما لأهل الكشوف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام السرير وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الذي هو باب الجبروت وبه يستقيم الاتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفعلة فاذا قيل النفس تتصل بهم اوتشاهد ذواتا مجردة نورية جبروتية حين ادراكها للكليات يعني هذا الباب فلا تحاشى من عدم تخطي المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للالهيات في ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم ـ الاعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمة ارباب الانواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعي الذي يسع كل وجود كلي عقلي بوحدته كل وجودات رقايقه المثالية والكونية بحيث لا يشذ عنها شيء منها و لذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس في معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحة في ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقة الكلية ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الانوار المحيطةالسعيه لطالالامر عليك فيمعرفه احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظرلكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلكاليها احطت بعقلك بكلالرقايق بحسب حيطتكبكلياتها اذالماهية ، الماهية لانالمفروض وجدانك العنوانالمطابق لاجل مزاولتكالحدود والرسوم لكونك حكيماً عالماً بالحقايق والوجودات لان كل منها كاللفللرقايق وهي نشره وكالرتق و هي فتقه و كالمحدود و هي حده .

«ليس من‌الله بمستنكر ان يجمعالعالم في واحد»

قوله : و كل بسيطالحقيقة كل ما دونه [1] .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملأ الاعلى منالقلبالمنور و فيالقلبالمنكوس ايضاً ليس حجاب وجودي مضروب بينه و بينهم ولاغطاء مسدول انماالحجابعدمي هو اخلاده اليالارض و اعراضه عنهم لاشتغاله بالجزئيات الداثرة ففي هذاالقول كالقول بالتوحيد الذي هو قرة اعين العارفين بكمالالرجاء بالوصول و نهايةالتباعد عناليأس و ضنتكالمحول فاينالهمة والتشمر للطلب والوغول .

عشق آن زنده گزین کو باقی است وز شراب جانفزایت ساقی است
عشق او بگزین که جمله انبیاء یافتند از عشق او کار و کیا
تو مگو ما را بآن شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

قوله (ص۳۲، س۱) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيلالاعراض اذا كان بالفاعلية لا بالقابلية لم يكنالعرض عرضاً .

قلت : العرضيه المطلقه ليست منالذاتيات للاعراض بل منالمعقولات الثانية فلا

۱ــ هذه‌العبارة «كل بسيطالحقيقة...» ليس فيهذاالموضعالذي علق عليهالمحشي الحكيم ولا ادري من اين جائت هذهالعبارة فيالحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذا المطلق و ان اريد ان السواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فان السواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار: «اذا فرض[1] الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارّة» ان قلت ما بال المصنف «قدس سره» يقول باتحاد المدرك و المدرك مطلقاً و مع ذلك ربما يقول التعقل بالاتحاد بالمعقول و التخيل بالفعالية. قلت: الفاعلية التشأن و التطور لا التوليد و لا ابداء شيء مباين و نحو ذلك و اما عدم التفوه بالفعالية في التعقل و اختصاصها بالتخيل فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات الكلية المجردة بخلاف الخياليات الجزئية المقتدرة المتشبحه[2].

قوله (ص۳۲، س۲): «اما حالها بالقياس الى الصور العقلية»

خرج بالعقلية الجهلية كجبل ياقوت و بحر زيبق و يد الله و عين الله الجسمانيتين و نحو ذلك اذ لا كذب و لا غلط في عالم الوهيته و صقع ربوبيته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى: «وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثل العدم الكلى و الامتناع الكلي و امثالهما فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن القابل و من هنا كلما خلّيت الماهية عن الوجود رأيتها متجلية متزينه به.

۱- في التحصيل

۲- واعلم ان مسالة الاتحاد كما تجرى في الصور العقلية وهي بعينها موجودة في الصور الخيالية و ان مسلك الحق الخلاقية تجرى في الصور العقلية و الخيالية بملاك واحد و لكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد و مرتبة الخلاقية فالاتحاد في مقام الصعود وارتقاء النفس و فنائها في المعقولات و العقل بحسب قوتها العاقلة و فنائها في الخزينة الخيال و البرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية و الخيالية تصير خلاقة للصور الكلية و الجزئية و بما قاله الحكيم المحشي: «فلاستهلاك احكام السوائية في المعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال و الفرق واضح بين قوسي الصعود و النزول و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث في حواشينا على الاسفار و حققنا حق هذه المسالة في رسالة عليحدة.

وجه آخر فی‌الأعدام ان فی‌اللاهوت‌وان لم یکن عدم اصلاً لأن‌البسیط‌الحقیقة کل‌الوجودات الا ان فی‌الجبروت اعدام لأن کل وجود فیه فاقد لمتلوه فهذه الأعدام الکونیة کالمربوبات و تلک‌کرب‌النوع لها والعدم فی کل وعاء یکون ذلک‌الوعاء لنفسه لا لوجوده کما تقرر .

واماالهیولی الکلیة و هی جوهر بالقوة فجوهریته الأستقلال والقیام بالذات فی عالم‌العقل .

والقوة هی‌الأمکان الذاتی هناک و اما ضعف‌الجوهریة هنا و شدتها هناک والقوة بالعکس فمن خاصیة‌النشأة وخاصیة‌النشأة غیرساریه بل‌محفوظة والألم‌یتحقق نشآت وایضاً العدم الذی فی عالم‌العقل‌مثل‌العدم‌الکلی الذی فی عقلک بل عینه عند هذاالقائل وکذاالهیولی و خرج بالأنواع الأجناس اذ لا رب للجنس هناک اذالجنس لیس ماهیة تامة بل مضمحلة تحت‌الماهیة التامة التی‌هی‌النوع فرب‌النوع رب للجنس و خرج بالجوهریة العرضیة اذ لا عرض فی عالم‌العقل والا لکان هناک قوة واستعداد اذ فی‌مرتبة ذات‌الموضوع قوة‌العرض ولا حالة منتظرة هناک نعم لما وجب‌التطابق بین‌العوالم کان له‌وجود لکن‌لابنحوالعرضیة بل بنحو آخر اعلی و اتم ولذا تسمعهم یقولون : ان طعم‌السکر والسکر فی مرتبة واحدة و کذا رایحة المسک والمسک وهذا کما ان‌الغضب فی البدن ثوران‌الدم وفی‌النفس حالة نفسانیة تبعث‌الآلات لدفع‌المنافر و فی‌المجردات‌المحضة‌التسلیط والقاهریة وکما ان‌البیاض هنا ذلک‌اللون المفرق لنورالبصر و فی المجرد شدة النوریة وغلبة‌احکام‌الوجود علی احکام‌الماهیة و هکذا فی‌الصفرة والخضرة والحمرة و بهذاالمعنی یقال لعالم العقل‌الدرة البیضاء والرکن الأبیض من‌العرش و لنفس‌الکل‌الدرة الصفراء‌والرکن الأصفر و لخیال‌الکل و عالم‌المثال الدرة‌الخضراء والرکن الأخضر و لطبع‌الکل

والطبايع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الأحمر و لعالم المادّة الليـل والسواد و خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجنب الإنسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل واحـد .

قوله : و مثل مجردة نوريّة . وجـه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة لماتحتها بمعنى انها من افراد ماهيّة نوعيّة واحدة متفقة في الماهيّة ولازمها كما هو معنى المثليّة .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى للحق تعالى التى هى ارباب الأرباب والكلّ منطوية في وجود ربّ الأرباب و توصيفها بالنوريّة لجمعيّة وجودها تمييز لها عن المثل المعلقة ووقوعها فى عالم الابداع لكونها غيـر مسبوقة بمادّة ومدّة بل مخرجة من الليس المحض الى الأيس دفعة واحدة دهريّة ووجودها في صقع الربوبيّة لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الامكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه [1] .

قوله (ص۳۲، س۱۵) : «ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكى وبالمعنى المعنون المحكي عنه من ـ

۱ـ فرق بين باقى ببقاء الله و بقاء يا بقاء الله درنهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلكه مجردات برزخيه باقى ببقاء حقند ولكن موجودات ماديه باقى بابقاء حقند . بيان مطلب بنحو اختصار ازاين قراراست : عقول بواسطه قرب بحق مندك در حق و فناء دروجه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى عقلى است حد وجودى ندارند و بصرف اراده ومشيت و لحاظ و شهود حق موجودند . موجودات ماديه باعتبار قبول استكمالات و سريان حركت وتغير در مقام ذات آنها دائما متحركند و احتياج بفيض جديد ندارند اگر فاصله موجود بين آنهـا و حق بر داشته شود باين معنا كه موجود متحرك بعداز استكمالات بمقام عقل محض برسد و از عالم ماده بگذرد و احتياج بخلق صورت جديد نداشته باشد دراين صورت باقى ببقاء حق ميشود وان شئت قلت : ان العقول مطلقا من صقع الربوبية و ثمرة كونها من صقع الربوبية انها غير مجعولة بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية ، واجبة بوجوبه الذاتى و قد حققنا هذه المسالة فى حواشينا على المشاعر وشرحها

المثال النورى والتـــنويع بشئ او اشياءباعتبار انقسام النوع الى‌المنحصر فى فرد و الى‌المنتشر الأفراد و بيان‌المرام انه لاعجب فى ان يحمل المفاهيم والكليات ـ لطبيعية كمفاهيم الأنسان والفَرَس والثور والشمس والقمر و غيرها اللاتى حقها ان يحمل على‌المثل‌النوريّة و ارباب‌الأصنام منها على هذه‌الأصنام والأفرادالطبيعية لأن هذه رقايق تلك و تلك حقايق هذه ؛والرقيقة[1]هى‌الحقيقة بنحوضعيف‌والحقيقه‌ هى‌الرقيقه‌ بنحو قوى شديد، كما ان‌الفصل‌المنطقى كمـــفهومى الناطق والحساس ـ الحاكيين عن‌الفصل الحقيقى كالنفس‌الناطقة والنفس‌الحساسة حق صدقه و حمله ان يحمل على ضميمها اللّذين هماالبدن الأنسانى والبدن الحيوانى فيقال بعض‌الجسم ناطق و حساس و بعض‌الحيوان ناطق وكل‌حيوان حساس و مناط الحمل ما ذكـــروا وبالجملة علاقة العليّه‌ والمعلوليّه‌ والتقويم والتقوّم اذا كانت مناطاً هناك بطريق اولى لأنها هناك آكد .

قوله (ص۳۳، س۱٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتم‌النشأة ....»

اى : قد علمتم انتقالكم فى‌النشأةالأولى من‌المحسوسات الى‌المثل‌المعلقةالتى فى‌عالم مثالكم الأصغر الذى هو من سنخ‌عالم المثال الأكبر الذى هـــو من سنخ «بَراز خِكُم» و صور اعمالكم فى‌النشأةالآخرويّة الصوريّة والجسمانيـــه‌ فلولا تذكرون لها مع استـــغراقكم فى امثالها واسناخها و كذا علمتم انتقالكم من‌الاشباه الصوريّة الآخرويّة والمثل‌المعلقه‌ الى‌الذوات العقليه‌ والمعانى الجامعه‌ والمثل ـ النوريه‌ «فلولا تذكرون»لماوراءالآخرةالصورية وهوالحشر الروحانى وتشاهدونها

---

[1]ـ نفس در مقام ادراك كليات متصل باصل وحقيقت‌هر شئ؛ ميگردد و بعداز اتحاد با عقل مجرد و فـرد حقيقى انواع قهراً رقيقه‌يى از عقل درنفس ظاهـرميشود . اين رقيقه بنا براتحاد حقيقت و رقيقت از جهتى عين حقيقت كليه و ازجهتى غيرآن ميباشد باعتبار عينيت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقه از هيئات نفس‌است . مـرحوم آقامحمـــدرضا قمشه‌يى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جواب‌داده‌است

عن بعد من انهماککم فیها کما بیّنا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالکم الی معرفة نورالأنوار و حقیقة الحقایق الذی معرفة ذاته و صفاته جنّة الذات و جنّة الصفات سیّما مرتبة حق الیقین من المعرفة «فلولا تذکّرون» لغایة الغایات و منتهی النهایات ومرجع الموجودات ألا ترى انه کما ان ادراك کل کلیٍّ عقلی مشاهدة ذات مجردة نوریّة مضی وصفها ؛ کذلك ادراك الکلی الذی هو الوجود المشترك فیه للمفارقات والمقارنات و هو ابده و اعم من کل شیء مشاهدة عن بعد لحقیقة الوجود التی هی اظهر و انور و اوسع من کل نور و فیء و نعم ما قیل [1] :

زو قیامت را همی پرسیده‌اند	کای قیامت تاقیامت راه‌چند ؟
بـا زبان حـال میگفتی بسی	که زمحشر حشرراپرسدکسی ؟

وانما لا یلتفت ولا یتنبّه الإنسان الغافل بهذه الترقیات والعروجات مع وغوله فیها و اختلاسه و تبدّله و صعوده الیها لانزولها الیه لأنه یظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبیعی و هو منجمد بالجمود الزمهریری «نسوالله فانساهم انفسهم [۲]» .

قوله (ص۳۳، س۱۶) : «فان معرفة امور الآخرة علی الحقیقة فی معرفة امور الدنیا..»

ان الدنیا دار الحرکة بل الحرکة الجوهریّة لها والحرکة لا بدّ لها مما الیه ـ الحرکة فانها طلب لابدّ لها من مطلوب یقف عنده و غایة یسکن لدیها وکونهما من ـ المضاف باعتبار کون احدهما اولی والآخر اخری مثلاً .

۱ـ والقائل مولانا الرومی دفتر ٦ ط میرخانی ۱۲۷۱ص۵۵۰ س۸

این اشعار در بیان حقیقت حشر واینکه در انسان کامل قبل از وقوع قیامت محشر ظاهرمیشود گفته‌است و مولوی خود در بیان این‌حقیقت قیامت‌کرده‌است . اوله :

زاده ثانیست احمد در جهان	صد قیامت خود ازاو گشته عیان

۲ـ س ۵۹، ی ۱۹

قوله (ص٣٤، س٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

اى مسئلة الوجود الذهنى .

قوله (ص٣٤، س٨) : «يناسب طريقهم.....»

فان بنائه به على تحقق الكيف كما هو مذهبهم الا انّ التعاند بينه و بين ـ الجوهرمرتفع بماذكره (قدّس سرّه) والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس منبسط على الماهيات الذهنيّة و فى كل بحسبه «فسالت[1] اودية بقدرها...» وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو فى العالم الصغير الانسانى نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس فى العالم الكبير فكما ان الوجود العينى المنبسط على الماهيات ـ العينيّة من الذرّة الى الدرة لا جوهر ولاعرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهريّة الجوهر و عرض بعين عرضيّة العرض بالعرض و هو فيض الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض[2]» كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات الذهنيّة و هو فيض النفس و اشراقه و هذا معنى قول الشيخ الاشراقى فى العلم «كون الشئ نوراً لنفسه[3] و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب من الوجود . اى الوجود النورى الغير المخاط بالمادّة فالعلم اجلّ من ان يكون جوهراً او عرضاً نوعيّاً او جنسيّاً و حد مفاهيمها هى هى بالحمل الاولى لا بالشايع والوجود وجود النفس والنفس الا انيّة بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المفاهيم ـ السرايتّة ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايع الا مفهوم مقولة الكيف عند تصورها فانه كيف بالاولى لاغير اذ الكيف بالشايع لا بدّ له من وجود[4] .

١ـ انزل من السماء ماءا فسالت اودية... س١٣،ى١٨

٢ـ س النور ، ى ٩

٣ـ شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٢٥٩

٤ـ بديهى است كه غيراز حق تعالى و فيض مقدس كه فعل سارى در اشياء باشد جميع موجودات كه ـ

قوله : «فهي موجودات بوجود زائد» .

ليس مراده انمرتبة واحدة منالوجود وجود للكل والا لطوى بساطالمقولات العرضية كما نسب الىالسيّد السّند لأنموجوداً واحداً لا يكون فيالموضوع ولا فيالموضوع ونحو وجودالموضوع لـميكن قط نحو وجودالعرض و لذا يقـال تركيبالموضوع والعرض اعتبارى [1] .

وما يقال : انالعرض والعرضى واحد . معناه : انالعرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضياً محمولاً على المعروض والحملهوالاتحاد فيالوجود اى يلاحظالبياض اللابشرط مثلاً مرتبة من وجودالمعروض وغير مباين عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبة واحدة منالوجود وجود لهما .

قوله (ص٣٥، س١٤) : «واما غير متعلق بشئ اصلا...»

عدمالتعلق فيالواجب من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد وفيالممكن منباب تحققالطبيعة بفرد او افـراد ففيبعض الممكنات اصنافمنالتعلق كمابالفاعل وبالقابل ماهيةً كانٔ او مادة و بالاجزاء وبالشرط وبغير ذلك .

←

قبول فيض حق نمودهاند و وجودى محدود دارندو عين ارتباط بغيرند داخل مقوله' جوهر وياعرضند نفس ناطقه انسانى بدون شك جوهراست عقول نيزاز جواهر بشمار ميروند صور علميه بنا باتحـاد عاقل و معقول داخل در حيطه' وجود نفسند مفهومكلى از اشياء خارجى كه بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولى جوهر و يا كم و يا كيفند وليكن باعتبار آنكه با نفس بيكوجود موجودند داخل درحكم نفسند و هر وجودى اعم از وجود عـرض و وجودجوهر داخل مقولهيى از مقولات نيست علم نيز از شئون وجوداست فىنفسه نه جوهر و نه عرض استواين منافات ندارد كه وجود باعتبار محدوديت نـه باعتبار سريان در ماهيات كهشان وجود منبسطاستمصداق جوهر يا عرض باشد هذا بناءاً على اصالة الوجـود و اما بناءاً على اصالة المـاهيت فـكل حقـيقة قائمة بذاتها جوهـر وما هو عـارض و طـار على هذهالحقيقة عرض .

[1]ـ بنا بر تحقيقى كه مصنف در مبحث نفس و اوائلبحث حركت نمودهاست موضوع با عـرض تركيب اتحادى دارند نه انضمامى ، تركيب انضمامى فقطدر مركبات اعتباريه است .

قوله (ص٣٥، س١٦) : «والعدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح ان يتعلق بشيء...»

كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سببا للتعلق ؛ اذ الكلام في سبب الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان المحتاج وما به الحاجة وما فيه الحاجة كلها واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقة وهذه القاعدة جارية في الوجود دون الماهية فان الوجود الخاص محتاج لذاته في التحقق الذي هو ذاته الى الواجب بالذات و اما في الماهية فالماهية محتاجة في وجودها بسبب الامكان و هذا ايضاً دليل على ان الوجود مجعول لأن المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهية محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لأن الذاتي لا يعلل والامكان في الوجود الخاص هو بمعنى الفقر والتعلق وهو عين ذات الوجود فكون الامكان مناط الحاجة في الوجود مرجعه ان الحاجة في الوجود ذاتية والذاتي لا يعلل.

قوله (ص٣٥، س١٧) : «وكون الوجود بعد العدم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علة الحاجة الى العلة هي الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطاً او شطراً .

قوله (ص٣٥، س٢٠) : «ولوازم الشيء ......»

الكلام في ان الكلام في مناط الحاجة لا في نفس المحتاج كما مر ثم ان المصنف (قدس سره) يستعمل هذه الكلمة كثيرا اعني لازم الشيء غير مجعول سواء كان لازم الماهية او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامة : فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شيء من اللازم بمعلول فلا شيء من المعلول بمعلول وهو سلب الشيء عن نفسه . و دفعه : بأن المراد من قوله : لازم الشيء غير مجعول انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل الملزوم والى غير الملزوم واما اليهما فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم غنياً عن الجاعل فاللازم غني عنه بغنائه

فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقيه - و ايضاً اللازم قسمان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعله وعدم الجعل انما هو في الأول لا في الثاني كيف واللزوم في الثاني تأسيه بنفس الجعل والعلية [1] .

قوله (ص٣٦، س٨) : «فالتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»

اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لأن الكلام في سبب احتياج الوجود المتعلق بالغير .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «واما الامكان فهو امر اعتبارى ....»

فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهيّة في اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الأمكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة في الأثبات لا في الثبوت .

قوله (ص٣٦، س٣) : «كما لا يكون معلولا لعلة مباينة....»

والا لزم الأمكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية في انتزاعه لكونه خفيف المؤنة وليس الا السلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العليّة اذ لا صلوح للعلية لكونها حيثيّة - عدم الاباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للأمكان للمعلوليّة لأنه السلب .

قوله (ص٣٦، س٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»

بمقتضى لزوم السنخيّة بين العلّة والمعلول فعلّة - الوجود وجود و علّة - العدم

---

[1] - ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل والفاعل الحقيقى والجاعل الأصلى هو الحق الاول وما قيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل لأن صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناءا على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل.

عدم و علة الماهية ماهيه- فالوجودالخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود فى الـوجود .

قوله (ص۳٦، س۱۲) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة اوالدائرة ...»

يعنى يمكننا تتميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد سواء كان امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الآحاد بالأسر وجود سوى كل واحد واحد كما عند بعضهم فلأن الاشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع متقوم بالآحاد واما ان لم يكن له وجودسوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير [1] .

قوله (ص۳۷، س۸) : «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفاتية اوالافعالية- كوجود زيد فانه مضافاً الى الله تعالى ايجاده فليس فيه جهة امكانية او امتناعية- اى ليس فيه فقد اذالمفقود عن شئ اما يمكن له كالكتابة- للامّى او يمتنع له كالكتابة للجماد ففى موضوع الفقد تركيب لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص۳۷، س۱٥) : «فلكل منهما اذن مرتبة...»

مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكمالات مادونه بما هو كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقد لكمالات معاليل-

---

۱- والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصد الاشارات فى اثبات الواجب من احسن الأدلة التى اقيمت فى هذا المقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشئ ما لم يجب لم يوجد و مالم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه جائزالعدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداند وجود پيدا نمى‌كند . عدم شئ وقتى ممتنع ميشود و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد، والا يلزم ان لا يتحقق سلسلة الوجودات من رأس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اظلاله بل انها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غيـر فقيد .

قوله (ص۳۸، س۱۱) : «كما يقول المعتزلة المعطلون...»

وهؤلاء هم القائلون بالنيابة اى ذاته تعالى نايبة مناب الصفات فصفة العلم عندهم منفية لكـن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : «خذ الغايات ودع المبادى» وهكذا فى باقى الصفات و انما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرّفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مـراتب كالمعنى المصـدرى والكيفيّة النفسانية فيه ، والجوهر النفسانى كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلانى كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل العصمة «علم كله قدرة كله سمع بصر كله» لأن الكل له بعض فحقيقة الصفة وحقها ثابتة ولا صحّة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفة زايدة صدقت وان قلت صفة مستقلة قيّومة بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضا فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحـد .

قوله (ص۳۸، س۱۲) : «من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينيّة صفاته لذاته بانها لو كانت زايدة لزم الكثرة فى ذاته و هويّته من ذات و صـفة ، و ايضاً صفاته كثيرة وايضاً من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انّه لو كانت زايدة كانت فى مقام ذاته قوة الصفات والقوّة التى فى الأمـر الواقعى امكان استعدادي لا ذاتى ، لأن الذاتى موضوعه الماهية ولا ماهيّة ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الّذى محض الواقع وعين الأعيان والامكان الاستعدادى موضوعه المادّة والمادّة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً

قوله (ص٣٨، س١٣) : «قبول وفعل»

اشارة الى دليلٍ آخر و هو : انها لو كانت زايدة على ذاته كانت عرضيّة و كل عرضى معلل ولا يجوز ان يكون علّتهــاغير ذاته و الّا لزم استكماله بغيره فعلّتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما فى كل اتصاف بصفة زايدة فيكون شئ واحد بسيط فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شئ واحد و هو محال.

قوله (ص٣٨، س١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا فى انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شمّت رايحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجودالحق سبحانه ليست الّا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا فى الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخّرفى الوجود فالأعيان و مفاهيــم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماءماهيّة له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهيّة له لكن لا يجوز اذ لا حدّ له «من حدّه فقد عدّه [1] » .

قوله (ص٣٩، س٤) : «وهى العناية الأزلية» .

العناية هى العلم بالنظام الأحسن الّذى يكون منشأً للنــظام الأحسن و هى عندالمشّائيين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات فى علمه ـ الحضورى السابق اى اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و فى لفظ المشيّة اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفــعل و فى اعتبار العــلم والمشيّة فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحة الفعل والترك لأن الصحة امكان وواجب الوجود

١ــ كما قاله الامــام عليه السلام ، فى خطبة موجودة فى النهج .

من جميع الجهات فلا يعتبر في قدرته الواجبة امكان ذاتي ولا امكان وقوعي و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتاً غير متناهيـة والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئله‌ اخرى و ليست القدرة الاصدور الفعل عن علم و مشيّة .

قوله (ص٣٩، س١٠) : «من ارتسام صور الاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الأشباح الى المذهبين في العلم الحصولي احدهما ان الأشياء تحصل بانفسها في الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لأن صورة الشيء ماهيّته اى هو بها هو بخلاف شبح الشيء اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها [1] .

قوله (ص٣٩، س١١) : «ولا كما ذهب اليه الأشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الأمر و الواح الأعيان بالنسبة اليـه تعالى كصفحة الأذهان بالنسبه‌ الينا . والمثال يكون اطبق اذا صار ما في صفحة ـ الأذهان قويّاً بهمّة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة» و هي ما عدى الأول اى العلم الحصولي لأنه باطل عنده (قـدس سره) فالأتحاد والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً في العلم الذي مع الأيجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه [2] الى قول الصوفية و هو القول بثبوت ـ الأعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكّة عن كافّة الوجودات كما يقوله ـ

١ـ لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشيء و يلزم منه التكرار في التجلي كما لا يخفى .

٢ـ ومن البديهي ان قول المعتزلة في ثبوت المعدومات لا يقبل التاويل لأنهم قالوا بالثبوت في الخارج لافي العلم و موطن المفهوم كماقاله الصوفيه واهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصـة علميه لا مفاهيم صرفة وان الاعيـان بوجه تحقيقي و مشرب كشفي بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقايق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الأفراد المادية .

المعتزلة- فتلك الاعيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التى فى العوالم ووجوده تعالى مابه الانكشاف لكل الموجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الاعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملاً لطريق الصور بان يكون قيامها صدوريا و تكون مأولة الى المثل النورية كما ارجع المعلم الثانى المثل الافلاطونية الى الصور العلمية .

قوله (ص٤٠، س٢) : «ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقه- كل الاشياء بنحو اعلى و سيأتى فى موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شىء عليم[١]» وقوله «وما يعزب من ربك مثقال ذرة فى الارض [٢] ولا فى السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته وكل الماهيات والاعيان الثابتات لانها لوازم غير متأخرة فى الوجود ولها علم بها تفصيلاً لاتفصيل فوقه لانه عالم نفس الامر وماهى عليه و شيئية الشىء بتمامه لا بنقصه وتمام الشىء وجوده اللاهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهية فهذا هو العلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى والاجمالى تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العلمية الواحدة وما به الانكشاف الواحد لان الماهية وان كانت مثار الاختلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى ماهية الحجر من ماهية القمر مثلاً لكن الوجود مركز الاتفاق و مدار السعة والجمعية يحكي بوحدته الجمعيه- من كل وجود و ماهيه- لان تلك الوحدة ليست عددية حتى لايحكى الا عن واحد عددى بل وحدة حقة حقيقية فلا يعزب شىء عن علمه لا وجود لانه واجد لكل وجود بوجوده ولاماهية لان جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

١- س ٢، ى ٢٧

٢- س ١٠، ى ٦٢ ، وما يعزب عن ربك ...

قوله (ص۴۰، س۱۰) : «واعلم ان امر المـرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حسيّة حسيه لا اصولها تعلق بها و قضى منها العجب ولم يعـرف انها عكوس بل اصول و هكـذا صورالعالم والعارف يعرف ان لها اصولا

«صورتى در زير دارد آنچه دربالاستى»

قوله (ص۴۰، س۱۶) : «بل بالعرض بتبعية وجودالأشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنى على جميع الآراء المذكورة تكـون الصور المرئية فى المرآت موجودات حقيقيّة وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقه لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكى عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء الحاكى عن النداء فهكـذا فى المرآت التى هى الوجود الحقيقى لصفائه و صقالته والصور مرئيّة فيها من المـاهيات الـرائيّة ـ الاعتباريّه فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس على الرمال والسباخ موجود و ماء عنـد ظماء ماء الملح الأجاج الدنيوى و كذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتيـة موجودات حقيقيّة اذ لها شيئيه وجود البتّه . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلّة بحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير[1] » .

۱ـ واليه اشار من قال :

«هر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و ديگرهـا صـداست»

هرچيز که غير حق بيايد نظرت نقش دومين چشم احول بـاشـد

ولكن الوجود العكسى التبعى لا ينسلخ عمـا هو عليـه و اذا نظرته بعين الاستقلال والتمامية مـا عرفته كما هو عليه والوجود الظلى وجود تبعى دائما والعين الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص٤٠، س١٩) : «كما عليه المتكلمون»

اى بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : «ولا موجود اصيلاً كما عليهاالحكماء» اى حكماء الاشراقيون بل ـ الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردى ومن تبعه لأن حدسى انه لم يتوفوه باساطين الحكمة من السابقين .

قوله (ص٤١، س٣) : «فان جهة الايجاد للاشياء و العالمية بها فيه واحدة ..»

المراد بالايجاد الحقيقى لاالمصدرى

وهوالوجود المنبسط الذى طردالعدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن ذلك الوجود مضافاً الى الحق تعالى ايجاده الأشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما قال ان وجود الأشياء عين علمه بها اراد بها ايجاد الحق اياها و بعلمه المصدر المبنى للفاعل اى عالميته بها لاالمبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشراقى : ان علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له فى قوله «فوجود الأشياء له» اشارة الى ان وجود الاشياء مضافاً الى الحق تعالى علمه بها واماوجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم الاستكمال بالغير و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كماقال على عليه السلام «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله» فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى هذه الكلمة اشارة الى: ان الوجود مضافااليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لأن ما به الامتياز يكون مابه الاشتراك فلا يكون علمه متغيراً و متغايراً .

واعلم انه كما ان اصل مسئلة العلم معركة للآراء كذلك مسئلة علمه تعالى بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيرها ،لكنها على غير اهله صعب عسير و عند اهله سهل يسير فان جميع الأزمنة والزمانيات بالنسبة اليه تعالى كالآن و جميع الامكنة والمكانيات كالنقطة بل هذا هكذا عندمقربى حضرته فضلاً عن جنابه الأقدس فلا

ماضی ولا حال[1] ولا استقبال عنده بل الکل مقهور تحت کبریائه ولا یخرج عن ملکه و سلطانه شیٔ من آلائه فکل فی حده حاضر لدیه ولا دثور وزوال بالقیاس الیه ماعندکم ینفد وما عندالله باق کیف ولو کان الماضویة والمستقبلیة مناط العدم لم یکن ببدیهة العقل فرق بین ما کانت ماضویته مثلاً «بآلاف سنین» وما کانت بدقیقة، فلم یکن العالم موجوداً اصلاً اذ لا یقف القسمة عندحد ولیس له وجود قار فالکل بالنسبة الیه تعالی ثابتات واجبات وان کانت فی انفسها متغیرات یظهر ذلک کمال الظهور لمن کان نصیب عینیه وجود الأشیاء الذی هو الاصل ویشاهد ان الوجود لا جزئیات له ولا اجزاء ذهنیة و خارجیة فعلیة و مقداریة فیری حینئذ ان لا رجع ولا تکرار فیه ولا تغیر ولا تکثر.

قوله (ص۴۱، س۵) : «فقداهتدیت الیه»

من انه یرجع الی ان البسیط الحقیقی کل الاشیاء.

قوله (ص۴۱، س۸) : «من صور حقایق الاسماء»

یقال للاعیان الثابتة اللازمة للاسماء صور الأسماء فالصور علم تابع للمعلوم الذی هو حقایق الأسماء و کون حقایق الأسماء معلوماً بوجهین[2]:

احدهما : ان النحو الأعلی من کل معلوم کونی منطو فیها و شیئیة الشیٔ بتمامه

۱ـ ولیس عند ربک صباح و لا مساء.

۲ـ اعلم ان باطن وجود الحق لا یظهر ولا صورة له لان صورة الشیء عبارة عن ظهوره ولکن من حیث احدیته و واحدیته یتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدیة صورة احدیة الوجود والاحدیة باطنها فالاسماء صورة الحق من حیث تجلیه فی الواحدیة والاعیان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هی صورة الاسماء لان کل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمی هی الاعیان الثابتة والعین الثابت تقتضی الظهور و مبدء ظهوره انما هو الاسم المتجلی فیه والمناسب له فالحقایق الخارجیة صورة الاعیان المتقررة فی العلم.

واعلم ان فی کلام العرفاء فی بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء ای الاعیان دقایق و بطون معنی لا یسعه البحث النظری.

و ثانیهما : انّ المعلوم هو المحکی عنه سواء کان سابقاً او لاحقاً و هذه الصور حاکیة و معربة عن حقایق الأسماء المکنونة المخزونة ومن هنا یقال لها : صور الأسماء کما مرّ واما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة الی الموجودات العینیة ای الکونیة اللایزالیة و یمکن ان یکون کلمة من بیاناً للمعلوم الواحد فی المقامین ولکن المتبوعیة فی التحقق والتابعیة فی التلون والاختلاف لأنّ علم الله تعالی واحد والتوجیه الأول اولی و اظهر .

واعلم ان متبوعیة علمه تعالی للمعلوم ؛ قول الحکماء حیث قالوا : ان علمه تعالی فعلیّ والتابعیّة قول بعض المتکلمین والعارفین و انما قالوا بها دفعاً للجبر بزعمهم حیث لا یکون حینئذ العلم بالسعادة والشقاوة علة لهما .

وقال الشیخ العربی فی تفسیر قوله تعالی : «وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون» ما عاملناهم ای فیما لا یزال الّا بما علمناهم وما علمناهم الا بماهم علیه واعطینا انفسهم ای اعیانهم الثابتة فی الازل[1]

وقال المحقق الطوسی «قدس سرّه» فی التجرید «العلم تابع[2]» بمعنی اصالة موازنته فی التطابق والحق ان علمه منشأ الوجود والوجود خیر و نور لا منشأ الماهیّة بالذات فضلاً عن ماهیة الشقاوة والعصیان ونحوهما ولذا جعلنا التابعیّة فی صور

۱ــ والعرفاء ایضاً قالوا بعلیة علمه و سببیتها للمعلوم بلاشك . مراد محیی‌الدین غیراز آن چیزی‌است که حکیم سبزواری گمان کرده‌است، علم واحد نزد عرفاعلت معلوم خارجی است از جهتی و تابع معلوم‌است از جهت دیگر ، علم علت معلوم‌است باین اعتبار که‌حق‌تعالی اعیان ثابته را بر طبق مقتضیات اسماء که سبب ظهوراشیااند درخارج بفیض‌مقدس وجود میدهدعلم تابع معلوم‌است باین اعتبار که اسماء حق برطبق مقتضیات اعیان ثابته در اعیان متجلی میشوند وسبب‌وجود تجلی اسماء در اعیان رقیقة عشقیة حق است که بر همه عالم وجود و ظهور داده‌است .

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد   عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

۲ــ الهیات شرح تجرید ص۲۰۵

الأعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الأسماء التى هى حقايق الأشياء بوجه اعلى .

قوله (ص٤٣، س٢) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية»

اى لا حد من الاجزاء العقليّة ولا حد من الأجزاء الخارجيّة فـان بعض الحكماء جوّز التحديد بالأجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعـد قوله : «فلا معرّف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حدّ له لا برهان عليه .

ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء ـ البرهان على الشئ مبنى على انتفاء العلل الأربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حدّ لـه[1] ولا علّة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرّق هذا السّؤال والأكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضـا جيّد لأنّ نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء العقليّة والخارجية يستلزم نفى علة الوجود وايضا انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادّة والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفيها بقول مطلق كاشف عن نفى الماهيّة ، و ما لا ماهيّة له لا علة له مطلقا .

ان قلت : لا ماهيّة للعقل الكلى ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره» والشيخ الأشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجدان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه الشدّة النوريّة فلوجود العقل حد فهـو مركب من الوجود والنهاية اذ المـعلول لا يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حدّ فله ماهيّة .

١ـ كتاب المبدء و معاد ط ك ١٢١٥ هـ ق ص١٢ .

قلت : هذاالحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد[1] ترسم هذاالحد ، الحد بمعنى الماهيّة بشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادّة ولواحقها والراسم غيرالمرسوم كالنقطة الجوّالة ترسم الدايرة و ليست بها والتوسط يرسم القطع وليس به والنقض بالوجود الخاص الامكانى حيث انه لا حدّ له مع ان عليه البرهان لانه مجعول بالذات مردود بانّه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حدّ له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلك تقول : هب ان ما لا حدّ له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضاً قد برهن بشيءٍ على شيءٍ و ليس احدهما علّة للآخر ولا معلولاً له كقولنا: كلّ انسان ضاحك ، و كلّ ضاحك كاتب، فان الضحك والكتابة ليس شيء منهما علّة للآخر بل هما معلولا علّة ثالثة .

قلت : البرهان عندالالهيين فى اصطلاح خاصّ منحصر فى اللمّ . قال الشيخ[2] فى الهيات الشفا : «لا حدّ له ولا برهان عليه بل هوالبرهان على كلّ شيءٍ انما عليه

١ـ منشا انتزاع الماهية عن الوجود ليس الاالحد والنفاد الذي لازم للوجود المعلول لان التساوي في الوجود و مرتبته ناقض للعلية والمعلولية والمعلول لا بد وان يكون متنزلا عن العلة و هذاالنفاد هوالماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطامحضا بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهرا من الحق ليس له وجود غير وجودالحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فى الاشياء يتعدد ويتكثر والحدليس الاالماهية هذاالحد والنفاد ان كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس والفصل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غيرالجنس والفصل فى البسائط كالعقول الطولية والعرضية نعم الجوهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبدأ الآثار و ما قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهره مطابقا للقواعد المقرره اللهم الا ان يقال ان الماهية فى العقول لقربها الى الحق لفناء وجودات العقول طرا فى الحق و كونها وجودا واحدا شخصيا ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكيم المحشي فى تقريب كلام المصنف لايخلو عن المناقشات بل للتامل فيما ذكره مجال واسع .

٢ـ اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص٢٤ .

الدلايل الواضحة»[١]. وقال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللم» و من هنا قالوا: «ذوات الأسباب لاتعرف الا باسبابها» نعم الالهي بما هو منطقي يطلق البرهان على الانى ايضا و فيما هما معلولا علة ثالثة جواب آخر هو انه في الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلة و بهما يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الانسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصه الكتابة فيؤل الى اللم .

قوله (ص٤٣، س٣) : «اذا الحد والبرهان متشاركان في الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان في النجاة بقوله : «انا كما لانطلب العلة[٢] بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب» ، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية و ايضا فان العلة الذاتية مقومة للشئ فهى اذن داخلة في الحد في جواب ما هو فيقال اذن الداخل في الجوابين مثاله ان يقال : لم انكسف القمر . فتقول: لأنه توسط بينه وبين الشمس الأرض ؛ فانمحى نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الأرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لايكون عند التحقيق حدا! واحدا في البرهان بل حدين اى لايكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذى يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولا وهو الحد الأوسط يكون في الحد محمول بعد الأول والذى يحمل في البرهان ثانيا يكون في الحد محمولا اولا . لأنك تقول في البرهان ان القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس و كل مستضيئ من الشمس يتوسط بينهما الأرض فانه ينمحى ضوئه فينتج ان القمر ينمحى ضوئه، ثم تقول: والمنمحى ضوئه منكسف

١ــ الهيات الشفاء ط قاهره ١٢٨١ هـ ق ص ٣٥٤ في هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائل ...

٢ــ اوائل النجاة ط قاهرة ص٢٧

فاوّلاً حصلت التوسط ، ثمّ الانمحاء . وفي الحدالتام تورد اولاً الانمحاء ثم التوسط. لانّك تقول : انكساف القمر هو انمحاءضوئه لتوسط الارض بينه و بين الشمس» انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات : ان هذاالحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة اقسام حدّ هو مبدء البرهان ، و حد هو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ، ففي المثال الذي ذكره الشيخ ان جمعت بين الامرين في حدالخسوف كما مرّ فهوالحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلّة التي هي التوسّط ، و قلت : خسوف القمر توسط الارض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدّ مبدء البرهان و ان اقتصرت على المعلول الّذى هوالانمحاء وقلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهو حد نتيجة البرهان . مثال آخر اذا قلت :فلان يريدالانتقام و كل من يريدالانتقام يغلى دمه ؛ ففلان يغلى دمه ، ثمّ قلت :وكل من يغلى دمه يغضب ، ففلان يغضب . فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لارادة الانتقام ، فهوحدّ تمام البرهان وان اقتصرت على العلّة و قلت: الغضب ارادةالانتقام ؛ فهو حدّ مبدءالبرهان وان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛ فهو حدّ نتيجة البرهان .

قوله (ص٤٣، س٦) : «وحدود جميع الحقايق الامكانية واقعة في حده» .

ليس المراد به ما يترائى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانيّة و في المجرّدات القهر فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لانّه نشأ من خصوصيّة هذه النشأة البدنيّة و قدمر الامثلةالاخرى فتذكر و قريب من هذا ما يقال معترضا على القائلين بان لكل ما في هذاالعالم صورة في عالم اعلى: ان [في] هذاالعالم هيولى فيلزم

تحققها فى العالم الأعلى فيجاب بان الهيولى من خصوصيّة هذه النشأة الطبيعية التى هى دار القوّة والاستمداد و انهم حيث صرحوا بان : لكل ما فى هذا العالم صورة فى عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصيّة النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها فى كل موطن والا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشاة بالهيولى نعم الماهيّة المطلقة من كل شئ محفوظه فالامكان الذاتى الذى فى العقل الفعّال هو حقيقة هذا الامكان الاستعدادي فاذا تنزل صار هذا الاستعداد والقوّة المتجوهرة الهيولانيّة ، و هذا معنى الخطيئة [١] التكوينيه التى كان لا بينا آدم عليه السلام او لآدم النوعى فى جنّة الصفات او جنة الافعال الابداعيه او غيرها فلولاه لم يحصل الهيولى التى هى مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : انّ الماهيات صور علميّة لوازم لمفاهيم الأسماء والصفات فى نشأة العلم الأزلى قبل وقوعها فيما لا يزال و قد قلنا انه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفاتيّة انها ماهيّة جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهيه فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصّفات الكماليّة اخذ مفاهيم الصفات و لوازمها في مفهومه .

قوله (ص٤٣، س٨) : «فالعالم صورة الحق و اسمه...» .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الامكانيّة مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .

و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١ـ وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التى رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة مذكورة فى الكتب السماوية والاخبار المروية والاثار الواردة من القدمين الحكماء و متالهة اليونان .

فيرى السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات ويشاهد السبّوح القدّوس لا الملائكة ويرى الله لا الانسان بالفعل و هكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الاسماء والصفات كما قال سيّد ـ الموحّدين على عليه السلام «كمال الاخلاص نفى الصفات» وما ذكره المصنف «قدس سرّه» من المقام الثانى

قوله (ص٤٣، س٣) : «من الذات والصفة»

اى المبدء للاشتقاق .

قوله : «اعم من انيكون ...[1]» يعنى ان الابيض مثلاً له ثلاثة مصاديق

احدها: الجسم الذى له البياض فقط.

والثانى : مجموع الجسم والبياض و يقال لهما الابيض المشهورى كالمضاف ـ المشهورى .

والثالث : نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف .

قوله «كالفرق بين المعنى الثانى والثالث» اى القول بانه الصفة والقول بانه ـ الذات مع النسبة .

قوله (ص٤٤، س٧) : «او كالفرق بين المركب والبسيط»

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب والبسيط وان كان هو الذات المضافة الى الصفه فالفرق كالمعنى الثانى والثالث للمشتق[2] .

قوله (ص٤٤، س٧) : «فانهم صرحوا» :

قال العرفاء : حقيقة الوجود مطلقاً بلاتعين[3] هى الذات والمسمى و تلك الحقيقة

١ـ فى النسخ التى رأينا : «اعم من ثبوت الشىء...» وليس لفظ : اعم من يكون . فى النسخ الموجودة عندنا

٢ـ والحق ان السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الى عالم الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فنائه فى الاسماء و بعد الترقى عن هذا المقام يرى الذات فقط بعد مقام الصحو بعد المحو يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

٣ـ ــــه

مأخوذة بتعين نورى هى الأسم مثلاً ان يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهى الأسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهى الأسم العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحسى فياضة للأشعة العقليه التى هى الأنـوار القاهـرة والأسفهبدية عن علم و شعور فهى الأسم القدير وان يلاحظ انها المعربة عما فى الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون جـاء الأسم المتكلم و هكذا فكما ان الـذات والمسمى تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظه التعين الكمالى فى الأسم دون الذات و نفس هذا التعين هى الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات و مايقال ان الأسم غير المسمى فهو ايضاً صحيح بوجه اى بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص۴۴،س۱۰) : «ولو كان المرادمنه مجرد اللفظ لم يتصور الشك ....»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتبى الذى هو ادنى من الوجود اللفظى للشئ هكذا اذا اخذعنواناً وآلةً للحاظه و لذا وجب احترام اسماءالله تعالى الكتبية ولا يجوز مسها بلاطهارة ولولم يتصور فى الوجود الذهنى الذى هو اعلى منهما و ان كان ادنى من الـوجود العينى والحال انـه على التحقيق الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ماهيات الأشياء محفوظة فى الذهن والعين والذاتى لا يختلف ولا يتخلف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته....»

قد تصدى لبيان ماهيّة الواجب ولم يتعرض لبيان انيّته مع انه هو المطلوب و ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب مـا الحقيقيّة لوجهين : احدهما ان فيـما لا

→

۳ــ بشرط ان لا يكون عدم التعين قيداً و لذا عبروا المتاخرون عن هذا الوجود باللابشرط المقسمى ولما كان هذه الحقيقة غير متعين بحسب الـذات يقبـل جميع التعينات .

ماهيّة له سوى الانيّة؛ بيان الماهيه بيان الانيّة . و ثانيهما : انّ النتيجة المطلوبه مطويّه هنا و هى عكس ما ذكره صريحاً ، اى ما لا يكون وجوده الا عين ماهيّته و ذاته ؛ يجب وجوده لم يذكرها صريحاً لوضوحها ولانّه اذا كان الاصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقاً و اما المذكور صريحاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر فى هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهيّة و سيذكر نفى الشريك بقوله :«فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص٤٥، س٢) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهيّة فان الشئ لا يثنى بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادّة والموضوع والمتعلق فتعدّده بالماهيّة ولا اقل من تحققها فى احدهما و عدمها فى الآخر ليحصل التميز فيصير معلولاً لأنّ وجوده عرضىّ و كل عرضىّ معلّل .

قوله (ص٤٥، س٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اى لكل منهما حاجة «ما» الى الاخرى لا ان يكون موجده والموجد هو الله و كلمته اما الهيولى فلانه قوّة صرفة فلايكون معطيّة للفعليه و اما الصورة فلانّ فعل الجسمانى بمدخليّة الوضع والهيولى غير وضعيّة ولهذا يقال ان الصورة شريكة العله .

قوله (ص٤٥، س٦) : «ولها موجد غير جسمى»

لم يقل فلها بالفاء ايماء الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهى الابعاد منها ان عليه الجسم والجسمانى مشروطة بالوضع و هى لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لايمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعليّة هذه ومعلوليه تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لأحدهما فى العليّة و للأخرى فى المعلوليّة

بل يلزم ان يكون كل نار علة" للاخرى بل‌عله" لذاتها و هو محال و ان كانت العلية لأنضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علةعلة والجسميه" بما هي جسميه" اعني ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه"على زوايا قوائم طبيعة نوعيه" متواطيه" لا تفاوت بين افرادها في نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علة لبعض يدل عليه ما ابطلوا به الأجرام الصغار الصلبة الذيمقراطيسية .

قوله (ص٤٥، س٧) : «من جهة حدوثها وتجددها....»

جعله عطفاً تفسيرياً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتي والاستمرار التجددي لا غير وحافظية الفاعل للزمان و محدديته للمكان من باب الاسناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذاك هو الحركة والمحدد لهذا هو جسم الفلك الأقصى و سيأتي ما هو التحقيق عنده .

قوله (ص٤٦، س٣) : «والبرهان قائم على تعدد العالم كما بيناه في موضعه ... »

ومن البراهين عليه سوى ما ذكروه انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكون الأفلاك مقسورة دائماً لأن التعدد بالفك والقطع والقسر لا يكون اكثريا فضلاً عن الدوام و هذا غير ما ذكره المعلم الأول من ان العناصر في العوالم مقسورة دائما وايضالو تعدد وكانت الأفلاك مقسورة دائما لم يكن مستكفية والأفلاك والفلكيات مستكفية .

قوله (ص٤٦، س٥) «هو اوثقها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جد" لا فطرية مقدماته و اشرفها لأن الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرعها في الوصول لأن حيثية الوجود كاشفه" عن الوجوب و كيف لا و هو حيثية الإباء عن العدم و لأن الوجود متصور ابده من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الأغيار لأن النظر فيه

الى‌الوجود و هو ليس اجنبيّاً عن‌الوجوب‌الذاتى و غيراً له بل صـرف‌الوجود هو ـ الوجوب الذاتى بخلاف الطرُق الأُخرى فان‌الامكان مثلاً مع سخافـته و خسّته اجنبى عن‌الوجوب و من‌الأخفياء و ليس‌معادلاً للوجود فى‌الظهور والجلا فكيف يكون الخفى دليلاً على‌المـجلى و كيف يكون‌الأمكان اوالحدوث اوالحركة او ـ الماهيّة او نحوها مفروغاً عنها فى منصه‌ٔ ظهورالوجود ليكون دليلاً على ما هو صرف الوجود بل‌الظهور والجلا والمفروغيّة عنه‌حق‌الوجود فهوالنور الحقيقى الّذى هـو ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هوالدليل على‌ذاته و على غيره «الغيرك من‌الظهور ، مـا ليس لك ، حتى يكون هوالمظهر لك متى‌غِبتَ حتى تحتاج الى دليل يدل علـيك او متى بَعدتَ حتى يكون‌الآثار هى التى‌توصِلُ اليك، عميت عين لاتراك ولاتزال[1] عليها رقيباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل‌له من حبك نصيباً» .

قوله : «وهو طريقة الصديقين...»

ان قلت : كيف يكون فيه‌الاستشهادبه تعالى عليه و قصرالنظر الى وجهه‌الكريم وقدتعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجاً ذاتياً . قلت : للسنخيّة التى فى مراتب‌الوجود و قد مرّ انه كنوع واحـدوحدة حقة ذات‌مراتب متفاضله‌ٔ غيرمرهون باوليّة او اولويه‌ٔ او غيرهما و ان‌الوجودالمتعلق عين‌الربط كالمعنى الحرفى و ليس شيئاً على حياله و انه متقوم تقوماً وجوديابمرتبة اخرى ؛ و لكني اقول : يمكن‌تقرير طريقةالصديقين بوجه اسد واخصر واشرف‌واغنى عن ملاحظة الأغيار بان يقال بعـد وضوح ان حقيقة الوجود بسيطه‌ٔ مبسوطه‌ٔ اذ صرف كل شئ بسيط جامع لجميع ماهو من سنخه : ان‌حقيقة الوجود حقيقة بسيطه‌ٔ‌مبسوطه‌ٔ يمتنع عليها العـدم اذاالمقابل لا

١ـ هذه‌الفرشيات مذكورة فى دعاء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس‌الاحرار و منبع‌الأنوارسيدالشهداء و سرالأولياء حسين‌بن على‌بن ابيطـالب عليه‌السلام‌وامثال هذه‌الكلمات كثيرة فى مأثوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسوطة اعنى مايمتنع العدم عليها واجبة الوجود [١] و هذا يكفى فى مقام اثبات الواجب اذ فى اول الأمر مقام اثبات وجود الواجب و لم يلزم اثبات المراتب الا فى مقام اثبات خالقيته وفياضيته كمالم يلزم فى اول الأمر اثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده ايضاً منه [٢] .

قوله (ص٤٧، س٤) «اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما..»

المراد بموجود ما اما الفرد المنتشر من الوجود و اما الطبيعة منه و اما كل فرد منه واما مجموع الآحاد بالأسر واما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا الكلام فى ايجاد ما فبضرب الخمسة فى الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالاً و على كل واحد من التقادير ففى قوله وتحقق ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالاً فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين فى مثله ستمأة و خمسة و عشرون احتمالاً .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر فى الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان المصنف «قدس سره» قد جمعها على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة ما الأبهامية للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه الأقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللا بشرط الغير المقيد باللابشرطية الشامل للفرد

١ــ و لقائل ان يقول : ان الواجب الذى يمتنع عليه العدم اعم من الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود لاينتهى الى الواجب بالذات و انا اقول : ان الواجب بالغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتى لان الممكن ما لم ينسد جميع انحاء عدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على الممكن لا ينسد الا ان يكون فى السلسلة واجباً بالذات .

٢ــ عارف محقق آقا محمد رضا قمشه‌يى در رسالهٔ وحدت وجود و تعليقات بر تمهيد القواعد همين برهان را بر وجود حق مطلق صرف عارى از تعينات اقامه نموده‌است . اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز دركتب خود آورده‌اند . ما در حواشى بر مشاعر وكتاب هستى اين برهان را با مقدماتى عرشى بر وجود حق اول اقامه نموده‌ايم .

والكلي والمحسوس والمعقول ففيه ارسال وسعة ازيداى نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام .

قوله (ص۴۷، س۶) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»

احدى المقدمتين هنا مطوية هي ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثانـي .

قوله (ص۴۷، س۸) : «وجه المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجود ما و ايجاد ما وبالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لأن الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة في ضمن فرد على انفسها في ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة و ان اريد بها حقايقها و بالاطلاق والانتشار السعة والاحاطة كما هو مصطلح المتألهين في الاطلاق و نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الأمر انه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ في الدليل [۱] .

قوله (ص۴۷، س۱۲) : «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء ..»

من عجايب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما في شبهة الثنوية والدفع الذي

۱ـ مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجي قده ، برهان ملا محمد خفري را در حواشي بر حواشي خفري مفصلا تقرير كرده‌است و از مير داماد نيز تقريري در بيان اين برهان نقل نموده‌است . صدرالمتالهين در كتاب شرح هدايه چاپ سنگ طهران ۱۳۱۲ هـ ق ص ۲۸۱، ۲۸۲ و در اسفار الهيات چاپ ط ۱۳۸۲ هـ ق ص ۴۷، ۴۸، ۴۹ اين برهان را مع ما يرد عليه نقل كرده‌است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العرفاء «عرفت الله بجمعه بين الأضداد» و مسألتنا هذه احد مصاديقه .

ثم اعجوبة اخرى ماقالوا:[١] «بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشئ منها» اى ليس بشئ من حدودها و نقايصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادّات اذ لا مضادّة حقيقة ثم من الأوهام العامية ان معنى قولهم هذا ان كل شئ هو الله تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان الكل الأفرادى او المجموعى ينافي الوحدة و البساطة و الحال ان البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا انثلام فى وحدته و بساطته ولو لم يكن صاحب علمنا لعلم ان المحمول يكون اعم و ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لا يلزم ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لو حظ الوجود المنبسط على الأشياء ووحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو وان كان مقام ظهور البسيط الحقيقى واحداً بوحدته باقياً ببقائه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى الحرفى بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالطة لأن هذا مقام الوحدة فى الكثرة للبسيط الحقيقى كل الوجودات فى مقام الكثرة فى الوحدة فكيف اذا جعل مفاده الكل الأفرادى اوالكل المجموعى اللذين هما وصف المظاهر و لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل الايجاد و ذلك الوجود المنبسط الذى ذكرنا بالعلم الذى مع الايجاد .

قوله (ص٤٧، س٣) : «والا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر......»[٢] و بعبارة اخرى من الوجود والعدم ، وبعبارة اخرى من الوجدان و الفقدان . ان

١ـ والمتوهم هوالشيخ الاحسائى معاصر المصنف العلامة .

٢ـ اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علت و معلول مفصل‌تر از هر جائى نقل كرده‌است . اسفار چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق جلد اول ص٢٤٥

قلت : العدم و نظائره ليست بشيء فكيف التركيب ولا يحاذي النفي والبطلان شيء .
قلت : هذا السؤال يترائى في ظاهر النظر موجها لكنه في النظر الدقيق ليس بشيء اما اولا فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهية و وجود لحكم العقول بانه يلزم تركبه من شيء و شيء والحال ان الماهية ايضا ليست بشيء اعني شيئية الوجود وان قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئية الوجود لكن لها شيئية نفس الماهية و هذه ايضاً شيئية كما هو المقرر قلنا مثله في شيئية العدم و كما انه لولم يعتبر شيئية الماهية لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً ولم يتحقق القابلية والمقبولية ولااستماع امر كن ولا جنة ووقاية للحق تعالى عن النقايض ولاامكان هو سلب الضرورتين او تساوى الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولاغيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان كذلك لو لم يعتبر شيئية العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذى يساوى مع الوجود في الممكن او يسلب ضرورته في الممكن الخاص اوالعام و كما قولهم الشيء اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشيء اما وجود . و اما عدم و اما ماهية بل العدم و نظائره قد يكون خارجية و قديكون ذهنية اى يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنسب وغيرها من الامور الاعتبارية لا لوجوده حتى يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادى لبعض الاشياء و جعله ارسطوا احد الرؤس الثلاثة للماديات و بالجملة نفي الشيئية عن العدم او عن الماهية نفي الخاص ولايستلزم نفي العام لان نفي شيئية الوجود عن شيء لا ينافي ثبوت شيئية العدم اوشيئية الماهية فان الشيئية في كل بحسبه ففي الباطل بطور البطلان ففي زيد مثلاً تركيب من اجزاء ثلاثة الوجود والماهية والعدم اذله الوجود الخاص بعمرو وفي الوجودات سوى الوجود الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لأن كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهيّة المقوّمة .

واما ثانياً فنقول : شرّ التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعليّة والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الأثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذ التركيب يستدعي سنخين واذا كان لأحد الشيئين ما يحاذيه بنحو شيئيّة الموجود والوجود ما به الأمتياز فيه عين ما به الأشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهيّة ايضاً يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص٤٧، س١٣) : «ولو في العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهيّة والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلي ايضاً محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لايجوز في الواجب بالذات شيء و شيء كيف يسوغ التحليل كما في الممكن .

قوله (ص٤٧، س١٥) : «يسلب عنه الفرس او الفرسية ... »

اي الفرس من حيث التحقق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعمّ من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص٤٧، س١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حيثيّة السلب او المحكي عنه به او المصحح لصدقه او ماشئت فسمه لا يخلو اما عين حيثيّة الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر واما غيرها فيكون الموضوع مركباً و هو سايق في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الأحد فهو محال و اما لا حيثيّة بازائه اصلاً و هو الأظهر لأن السلب لا يستدعي موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لأن الكلام في ـ الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجبة السالبة المحمول ويؤل اليهما والمصنف (قدس سره) قدكرر الأشارة اليه منها التعبير بلافرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول .

قوله (ص٤٨، س١) : «فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو»

ان قلت : الكلام في ان الانسان ليس بفرس لا ان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله «فما به الشيء...» قلت: لما كان المراد سلب الشيء بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ماذكره (قدس سره) البتة لأن وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما اعنى بين الوجودين فضلاعن اختلاف نوعى كمامر وفيما نحن بصدده اعنى وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا الزم لأنه اذا سلب عنه شيء بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لأن حقيقة الشيء و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا الشيء من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء هذا خلف فاذا سلب المقيد سلب المطلق اذ المقيد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شيء واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب في كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شيء فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والأضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشيء في نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه و هو محال» .

ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذى يصحح السلب متكافئان كل منهما في عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .

ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ، فليكن سلوبه تعالى من هذاالقبيل بان يكون حيثيّة وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شئ واحد و اذا كان بينها تعاند فلا ، كالعليّة والمعلوليّة والمحرّك والمتحرك و ما نحن فيه من هذا القبيل لتعاند الايجاب والسلب .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فهو تمام كل شئ . وكماله ..... »

وآيته الكبرى في ذلك الانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الذي هو اشرف الانواع هو كل الانواع لايشذّ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليد والملك العمال والعلام باعتبار عقليه العملى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لماكان الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية والنامية والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات المتوقّعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام الملك و غيره والانسان الكامل جامع للكل غير فاقد لشئ لا مجرد اشتماله على انموزج ومثال من الاشياء كالروح البخارى الذى فيه الشبيه بالفلك في الاقتصواء وكونه مطيّة الحيوة والقوى المدركة والمحركة الرئيسة السبعة التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى نظيرة الحركة الوضيعة الفلكية وكالكبد الذي كالبحر والاوردة التى كالانهار و هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على ان الاشياء تحصل بانفسها في النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات وعناصر وعنصريات لاسيمافي اعلى مشاعره وهوالعقل السيار فى ديار الكليات والبحات

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة فی حسه المشترك و مرّة فی خياله و مرّة فی عقله التفصيلی ومرّة فی عقله البسيط الاجمالی كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع علی ما عرفوا الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العينی والنار العقليّة احقّ باطلاق النار عليها من هذه النار لأنّ المادّة لا يمكن ان يحمل النار الأزليّة الابديّة اللامكانيه اللازمانيه و بالجملة المجرّدة والانسان يحملها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التی هی الصفراء كنظاير العناصر الأخری و قس عليها الأشياء الأخری فی هذه المراتب الأربع و ان كلاً فی الحقيقة ذلك الشیء خصوصاً وجوده العقلی بكلا قسميه و لهذا قالوا فی التعريف المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الأنواع بنحو اعلی وبمصداق واحد وهذا آية مقام الكثرة فی الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الأنواع ما اردنا ان مجموع الأنواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التی لم تناد الی وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعيّاً ؛ نعم هی مقام الوحدة فی الكثرة للانسان و بهذا الاعتبار آية الوحدة فی الكثرة لله تعالی[1] اعنی مقام ظهوره فی المظاهر فی كل بحسبه «انزل من السماء ماء فسالت[2] اودية بقدرها».

قوله (ص۴۸، س۸) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ....»

كأنّه قيل و اذ لا سلب فيه تعالی فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالی فاجاب

۱ـ قوله والانسان الجامع للكل ان ما ذكره (قده) انما يستقيم علی طريقة الحكماء واما علی طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به يتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلی فی الآفاق والانفس وللانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحقايقها تحصل فی الاذهان و اعلی مشاعر الانسان العقل السيار فی ديار المرسلات و بناءاً علی ما ذكرناه ان ديار المرسلات ومافيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

۲ـ س ۱۲ ، ی ۱۸ .

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعليّة بما هي فعليّة واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجودا الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقي والقيّوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا في باب السلوب .

قوله (ص٤٨، س٩) : «واليه الاشارة بقوله تعالى .... »

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : «وهو معكم [1] اينما كنتم» وان كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة وما نحن بصدده هو الكثرة في الوحدة الا ان الاُولى من فروع الثانية لأنه اذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منطوياً في وجوده وكان وجوده لف الوجودات و هي نشره و رتقها و هي فتقه وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الأزلي فايراد الآيات الظاهرة في احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للاشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص٤٨، س١١) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهيّة لأن ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود في كل ماهيّة بعد تمامية تلك الماهيّة ولو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كانت الماهيّة القابلة لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه سنخ آخر و ماهيّة الثلاثة سنخ آخر فهو يأبى عن العدم و هي لا تأبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينة الغير المتناهية العدديّة .

١ـ س ١٦ ، ي ٦٢ .

اذا عرفت هذا فاعرف ذاالآيه فانه حقيقة الوجود الّذ هو حيثيّة طرد العدم وانه سنخ آخر هوالوجوب الذاتي والماهيات سنخ آخر هو الامكان الذاتي وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهورابع ماهيات امكانيّة ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو وبكر اومن انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص٤٨، س١٦) : «فان هذه المعية....»

بل لا معيّة ان اريد معيّه التقارن لكن المعية ثابته ان اريد بهـا القيّوميّة او اريد معيّه المتحصّل المتحصّل بتحصّل ذلك المتحصل .

قوله (ص٤٩، س٣) : «في ان الوجود الواجب ؛ حق و كل ما سواه باطل» .

لما كان هذا الاشراق في الوحدة في الكثرة و هي لازمة للكثرة في الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثيّة الاباء عن العدم والبطلان و هى عين الحقيقه و سنخ واحد و نورفارد والمراد بماسواء الماهيات التى هى حيثيّة ذواتها البطلان و عدم الاباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين ملة الاسلام و هو انّه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتى للوجودات الى الواجب الذاتى و انها ذاتاً و صفةً و فعلاً فقراء اليه «ياايّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى[٢]» .

قوله (ص٤٩، س٩) : «فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اى المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصّة اصطلاح خاص وان كانا في اللغه والعرف بمعناهما المصدرى .

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا : فى ان الوجود هوالواجب الواحد الحق و كل ماسواه باطل ...

٢ـ س٣٥، ي١٦ ـ س٤٧، ي٤٠

قوله (ص۴۹، س۱۴) : «فاذا ثبت ان کل علة بذاتها ...»

ای اذا ثبت ان وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول متقوم بذاته لوجود العلة تقویماً و تقوماً وجودیین کتقویم ماهیتی الحیوان والناطق بذاتیهما لماهیة الانسان فی ذاتها ولکن التقویم والتقوم هاهنا بحسب المفهوم وشیئیة الماهیة والتشبیه فی انهما اذا نزعنا منها لم یبق شیئیة ماهیة الانسان فکذا اذا قطع النظر عن وجود القیوم تعالی فرضاً لم یبق الوجودات الخاصة المضافة بذواتها .

قوله (ص۴۹، س۱۶) : «فینکشف ان المسمی بالمعلول ....»

ای ثبت من الاصل الاول و هو ان التقویم والتقوم من الطرفین بالذات و من - الاصل الثانی و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقیقة واحدة مابه الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک التوحید الخاصی .

قوله (ص ۵۰، س۸) : «فهو الحقیقة والباقی شئونه ...»

بیان آخر لی ولم اره لغیری و هو افصح ان تعدد افراد حقیقة بتخلل غیرها بینها کتخلل غیر المصباح فی المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان یکون کل شیء مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحیث یکون الفصل المشترک بین مصباح و مصباح مصباحاً ایضاً و کذا المشیر والمشار الیه والاشارة کلها مصابیح کان الکل شیئاً واحداً فاذا جاوز الکثرة حدها انعکس ضدها فهکذا فی النور الحقیقی الذی لیس سعته وشموله بفرض فارض وحاصل البیان بحیث یتبین اکتسائه فی اية صورة من الاقیسة انه کلما تعدد تخلل الغیر فیه و ینعکس بعکس النقیض الی قولنا کل ما لم یتخلل الغیر فیه لم یتعدد فیجعل ذلک کبری لقولنا النور الحقیقی لم یتخلل الغیر فیه فالتعدد الافرادی المترائی انما هو فی الاعیان الثابتة و کثرة المراتب النوریة یؤکد الوحدة و لذا سمیناها کثرة

ورثة .

قوله (ص٥١، س١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصّلناه ثانياً بان العليّة هى التشأن لا انا نكثنا ولسنا متصلبين فيما قلنا فنفينا ثانياً اولاً و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزمانى الذى يقوله المليّون فى مجموع العالم الطبيعى [1] يوافقهم المصنّف «قدس سره» اولاً و آخراً ولكن يتصرف فى الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتى والسيلان الجوهرى لا ان يرافقهم اولاً فيه و ينفيه ثانياً وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليّين يرافقهم اولاً و آخراً ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالاُخرويّة والدنيويّة ومحفوظيه الهذيّة ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص٥١، س٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء [2] و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقليّة و خارجيّة ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة الى الماهيه بل واحدة بسيطه قائمه بذاتها انما الماهيّات منتسبات الى هذه الحضرة والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توحيد الخواص وعكسه لم يقل به احد بل لا يصح ، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

۱ـ اى يوافقهم فى الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزمانى ولكن لا على النحو الذى به يقول المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين فى المعاد الجسمانى ولكن لا على النحو الذى يذهب اليه المتكلم .

۲ـ والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدوانى فى شرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس في الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يترائى منها كثرة وهمية و هذا يعدّ عندهم توحيداً خاصيّاً بل اخصيّاً وليس كذلك بل التوحيد الأخصّي ما سيجيء لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدتهما جميعاً في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلأنّه كما مرّ لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدّم والتأخّر و نحو ذلك و امّا وحدة الموجود في عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحدته وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الأخصّي .

قوله (ص٥١، س١٠) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاعل الماهية ....»

هذا هو العمدة في ابطال هذه الطريقة فانهم لمّا قالوا باصالة الماهيّة في التحقق وفي الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امراً حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امراً حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد اعني الوجوب والامكان والوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليّة وزعوا دار الواقع والنفس الأمر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفي بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذي قال به الثنوي بحسب باطن الأمر بخلاف الطريقة الأنيقة الحقّة التي يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقيّة كلها وجود فلم يضع في دار الواقع ونفس الأمر غير الوجود قدمه ديّار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التي دونه وقس العليّة والمعلوليّة و غيرهما والماهيّة سراب بحت واعتبار صرف

قوله (ص٥١، س١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .

وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكره[1] المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .

وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومي العلة و المعلول من المضاف لا حقيقتهما كما قلنا سابقاً انا اصطلحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط و نحوهما الظاهر في الاضافات على الوجودات التي هي فوق الجوهرية فضلاً عن العرضية فضلاً عن الاضافة سيما وجود مبدء المبادي فانه كما قال الشيخ الرئيس في موضع «الأول تعالى لا نسبة له الى الأشياء انما الأشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه في الازل حيث لاوجود لشيء ولااسم ولارسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق نسبة واما الأشياء اللايزالية فحيثما تحققت فهي روابط محضة اليه و تعلقات صرفة به لأنه بدء اللازم .

وجه آخر في الجواب في المقامين و في المقامات الأخرى ككون العرض بذاته مضافاً الى الموضوع و كون الصورة بذاتها حالة و كون الهيولى في ذاتها قابلة ونحو ذلك انه فرق بين ما الاضافة معتبرة في وجودها و بين ما هي معتبرة في ماهيتها وما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الأول و لعل قوله «قدس سره» فيما بعد واذا علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اشارة الى هذا .

قوله (ص٥٢، س٢) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»

ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الاشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة عند المورد اذ مراده ان المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

١ــ اي كل وجود المعلول .

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علة بذاته والعلة من اقسام المضاف ؟.

قلت : جواب المصنف «قدس سره» يؤل الى انكار كون عليته تعالى من الاضافة المقولية انما هى اضافه اشراقيه و هى الوجود المنبسط الظهورى و عند العرفاء ـ المحققين العلية هى التشأن .

قوله (ص٥٣، س٥) : «بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده»

يعنى ان البرهان يضطرك و يلجأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره اذ لا ماهية له محفوظة فى الموطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم الا انها آلات ـ اللحاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهية المشتركة لها وهى تحصل بماهياتها فى الذهن وايضا هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه فلم يدركه الا هو لا عقولنا. بماهى عقولنا «توحيده اياه توحيده، ونعت من ينعته لاحد»

قوله (ص٥٣، س١٦) : «فى نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقيه»

المراد بالعرشية ما كان من تحقيقاته المبينية على اصوله و بالمشرقيه ما هى من الأصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش او الشرق غالبا لولا تحريف من النساخ فى العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعا لعرش عالم العقل الكلى الذى هو ايضا احد معانى العرش او المراد به علم الله التفصيلى الذى هو ايضا احد معانيه قال تعالى : «ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء» .

قوله (ص٥٣، س٧) : «والا لكان لغيره فى ذاته تعالى تأثير»

ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعاليا و انهم مصرحون بان علمه فعلى و انه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله فى اللازم حتى يتفرع عليه التقسيم الى ـ الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التى لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضا منقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية- لان عارض الماهيه- من حيث هى كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضه- لماهيه- النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هى ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس فى ذهن حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجية مع انها علومها الحصولية الارتسامية- والحل فى كلا المقامين انها عوارض خارجية لأن عوارض الموجود التى تعرضه بمدخلية الوجود الخارجي خارجية و هيئآت الموجود العينى المجرد عينية كهيآت الموجود العينى المادى كالماء ولا يصادم الذهنية بالاضافة والخارجية بالذات فالصور التى فى نفوسنا فى ذواتها خارجية- و ذهنيتها انما هى اذا قيست الى ذوات الصور حيث لايترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان لفظ زيد و نقشه المرقوم فى اللوح وجود لفظى وكتبى له بالقياس الى وجوده المادى الخارجي الطبيعى واما بالقياس الى انفسهما و انهما يبقيان فى الهواء والقرطاس مثلاً فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشئ باعتبار غيره وما للشئ باعتبار ذاته مقدم بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سموا الصور المرتسمة- فى ذاته تعالى ذهنية ارادوا انها علمية فى مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و متشابك بالاعدام لغيبة الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلمية لا انها ذهنية فى مقابل الخارجية- اى لا يترتب عليها الآثار فانها فى باب ترتب الآثار اتم كيف و هى العلوم الفعلية التى هى منشأ وجود المعلومات فى الخارج و اما ـ الموجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهى وان لم يكن وجودها للمادة ولا انها متشابكة بالاعدام الا انها وجود الانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدء ان يكون وجوده للعالم ولذا لم‌يقولوابكونها بوجوداتها العينيّة علما و معلوماً بالذات للواجب تعالى كالاشراقيّين لاستحالة تصوره تعالى فى عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه‌اللوازم ذهنيّة لأن عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هي‌ولاحالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذهنيّة ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها .

قوله (ص٥٣، س١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وايضاً لو كانت هذه لوازم‌الماهيّة لكانت اعتباريّة كما ذكرنا فى عوارض‌ـ النفس والتالى باطل لأنّها اتم تأصلاً من اولات‌الصور اعنى‌المعلومات العينية لأنّها عللها حيث ان علمه تعالى فعلي لا انفعالي‌يعنى ان‌العلم من‌الصفات الحقيقيّة فلا بدّ ان يكون عين‌الذات و يكون‌الذات‌مصداقه اذ «كمال‌الاخلاص نفي‌الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات‌العقل‌والنفس‌الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و اماالاضافيّة المحضة والسلبيّة فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الانتزاع تعيناً .

قوله (ص٥٤، س٤) : «من باب‌الاشتباه بين‌الانفعال التجددى»

وهو ان يستفيدالشئ كمالاً من‌الغير بمدخليّة المادّة كاستفادة الماء الحرارة فاتّصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذاالقبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس‌الملزوم فى ترتب‌اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادّة لم يكن لها مدخليّة فمادّة النار في قبول‌النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان‌الصور النوعيّة‌ـ الناريّة مجردة عن مادتها لكانت حارّة والاربعة لو تجرّدت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة فى ذاته لما كانت‌منبعثة من نفس ذاته بلا مدخليّة الغير فاعلا كان‌اوقابلا كان‌قبول‌الذات اياها بمعنى‌الاتصاف لاالانفعال من‌الغير نعم قبول

النفس صورها العلميّة انفعال لأنّ علمها بعد المعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعاث اللازم من الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور والاتّصاف عين الأنبعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص٥٤، س٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكملا بها ولا منفعلا عنها» .

الفرق بين الثلاثة انه اراد بالأتصاف ان تنبعث هي عن ذاته ولكن يكون لها سوائيّة مع الذّات ولا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انّها اشدّ اتصالاً به من اتصال العقول التي هي عند المصنّف «قدس سره» من صقع الربوبيّة او انبعاثها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع انّه بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالأستكمال بها والأنفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بانّ الأستكمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعنى الصور والأنفعال بالنسبة الى السبب البعيد اعنى مفيد الصور و هذا كما في علم النفس فان الصور الحاصلة فيها علمها الانفعالى فان العقل الفعال يفيدها الصور عندهم فالصور مكمّلها القريب والعقل الفعال مكمّلها البعيد .

قوله (ص٥٤، س٧) : «بل هي من التوابع»

يعنى انها بعد تماميّة الذات وليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هي عنه والمصدر لا محالة واجد و جامعٌ كمالات الصوادر وفعلياتها فان معطى الشئ ليس فاقداً لـه فكما ان كماله بمبدء الصفات الأضافيّة لا بانفسها كذلك هنا كما له بمبدء هذه الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتمها و ابسطها الّذى هو عين ذاته و لـذا قالوا علمه الكمالى علمه الأجمالى بما عدى ذاته المنطوى في علمه التفصيلي لذاته بذاته .

قوله (ص٥٤، س٩) : «كنشو الاعداد...»

وكالصور العقلية من الأربعة والانقسام بمتساويين والزوجيه و زوج الزوجيه القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببى و مسببي الا انّها مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبه ترتيباً جمعيّاً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهريّاً فضلاً عن كونه زمانيّاً .

قوله (ص ٥٤، س١) : «و عن الرابع والخامس بانه نهين محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على انّ الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلميّة فصورة المعلول الأول القائمة به تعالى هو المعلول الأول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الأزلى الذى هو حق نفس الامر لكل شيء وما هى عليه من اى شيء فالجواب انّ المعلول الأول الذي دلّ البرهان على انه مبين ذاته ماهيّة الموجودة بوجوده الجبروتي الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمي السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائيّة افعاله وليست كذلك لأن سوائيّة الصفة ليست كسوائيّة الفعل الا ترى ان المصنف (قدّس سره) يقول في العقول و هي من الأفعال انها من صقع الربوبيّة و انها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الأول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو الحقّ اللازم بلا شبهة تعتريه مثلاً البناء الذى يصدر منك فعلك و يباينك ولكن البناء صورته فى نفسك لتوجّده في الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف بهِ انت .

قوله (ص٥٤، س١٤) : «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات ....»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجيّة فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلـوم بنفس ذاته و ايضاً كما مر لا بدّ في كون الشيء جوهراً اوعرضاً من سوائية اريدبمافيها فانها واجبة بوجوب الله لا بايجابه باقيه- ببقاء الله لا بابقائه[1] .

قوله (ص۵۵ ، س۳) : «لـذاتها ......

وايضاً لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون كلياً يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر ويدور اويتسلسل وكذا العلم بالمستعملات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلوكانت صورها في العقل كانت كلية ولـو كانت في قوى جزئية اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها اجتمع المثلان فالعلم بهـا حضورى تارةً يعلمها من فاتها لان ذات النفس جامعة للنحو الاعلى من كل قوة وما فيـها و هي لف القوى و متنها والقوى نشرها و شرحها و تعشقها عشقاً جبلّياً تابعا لعشقها الفطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره وتارةً تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكـثرة و ليس جميع فاعليّة النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعليّة الحق بالتجلى و بالعنايه- وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي المستمد من عقلها الاجمالي حتى اذا لـم يكن فيها صور ادراكية او عقليّة امكن ان يسلب عنها العلم اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

۱ــ اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجي يلزم ان يكون موجودات عينية لان لازم الوجود الخارجي امر خارجي ان كان اللازم من الجواهر فلامحالة جوهر خارجي و ان كان اللازم من الاعراض والصور التابعة فيكون عرضا خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتي يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجي..... الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر والبحث .

قوله (ص٥٥، س٧) : «وخامسها ان الفاعل اما بالطبع» .

وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفى والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثانى اما ان يلايم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل بكره منه فهو الفاعل بالجبر اويكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لاغير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً فاما ان يقرن علمه بالداعى الزايد فهو الفاعل بالقصد اولا بل يكون نفس العلم فعلياً منشاء للمعلوم بلا روية و تصديق بفايدة زايدة على ذات الفاعل فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زايداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعاً غير متأخر فى الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال فى وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الأعم و قداشرت الى وجه الضبط هذا فى المنظومة المسمّاة بغرر الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هو القصد بالمعنى الأخص اى بالقصد بلا داع عند الأشاعرة القائلين بالارادة الجزافيه- و بالقصد مع الداعى عند المعتزلة .

قوله : «قال فى الميمر العاشر منه» الميمر بفتح الميمين من حاشيتى الياء المثناة من تحت المنقلبة من الهمزة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الأمارة بالفتح او بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الأمور او من

الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجه المناسبة في تسمية ابواب اثولوجيا بالميمر انه ان كان من المؤامرة فلأنها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الأمارة اى العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصدق وان كان من الأمارة بالكسر اى الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنويه والدولة الحقه وان كان من الامرة بالتحريك فلانها يوجب نماء وجود النفس و زيادة ثمرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» اومن الامر بالكسر فلأنها معارف عالم الامر و القلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحد الاوامر فلانها لا شتما لها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص٥٥، س١٤) : «فانه لايمثل اولا في نفسه ولا يحتذى» .

الاول ان تنبعث هي عن نفسه فيكون علماً فعلياً والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علماً انفعاليا استفاديًا من الاشياء و كلا هما باطل عند المعلم الأول كما ينادى كلامه هذا و قوله : «لأنه لم يكن شيء».و قوله: «لأن ذاته مثال كل شيء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شيء ان فيه النحو الاعلى من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله: «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود العينى التام من الشيء و شيئية الشيء بتمامه لا بنقصه لايحتاج في انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذى ابدع الروئة» استدل على نفي الصور بوجهين :

احدهما ان الرویة معلوله و صفه مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وایضاً الرویة بقول مطلق اذا کانت من مبدعاته فلایبقی شیء منها یکون فی صقع الله تعالی ولا سیما یکون من صفاته التی هی عین ذاته فهذا الکلام من المعلم نظیر ما ورد عن الائمة الهادین علیهم السلام «هو الذی کیف الکیف ولا کیف له واین الأین فلا این له» والآخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم یکن (الی آخره) استعمال کلمة رب اشارة الی انه ربما یتحقق العلاقة للماهیة مع المعلول کما فی الماهیة و لوازمها .

قوله (ص۵٦، س۱۰) : «ولا العلم بمفهوم العلیة الاضافیة ...»

و ایضاً هذا ینعکس مع انهم قالوا العلم بالعلیة مستلزم للعلم بالمعلول ولا عکس و مثله القول فی قوله (قدس سره) :ولا العلم بها من جمیع الوجوه. لانه ایضاً ینعکس فان جمیع الوجوه یشمل ان یعلم ان المعلول من ایة خصوصیة و ایه علة فاعله و لان العله ایضاً هو الوجه الاعلی الاتم بالنسبة الی المعلول .

قوله (ص۵٦، س۱۳) : «بل المراد به العلم من الجهة التی هی بها علة»

و هذه الجهة هی الخصوصیة التی لا بد منها فی العلة بالنسبة الی المعلول الخاص مثل الصورة النوعیه المسخنة فی النار للحرارة والصورة النوعیة المبردة فی الماء للبروده بشرط ان تکونا مستجمعین لشرایط التأثیر فحضور تلک الجهة عیناً و ذهناً حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بینهما هذا علی طریقة القوم و اما علی المشرب الاعذب والاعلی من ان العلة جامعة للکمال الاول والکمالات الثانیه التی للمعلول و منطو فیها النحو الاعلی من المعلول فالعلم بها عین العلم به والاستلزام

استلزام شيء لشيء غير متأخّر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد .

قوله : «وهو علم ضعيف» لأنه علم حصولى ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم الاوضاع و علم الطبيب بالمنذرات .

قوله (ص٥٦، س٣٥) : «جهة امكانية»

هي الصحة والامكان اما ذاتي فيستلزم الماهية واما استعدادى فيستلزم المادة سيما عند من يقول وقوع الترك وقتا ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولوجعل الامكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالاحراق من النار ايضا مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرّف لا يباين المعرّف .

قوله : «انا قداثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى» اى في المراتب المتأخرة من الظهور كالعلم والمشية كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه[١] الا بما شاء، وما تشاؤن الا ان يشاءالله[٢]» و كذا البداء الذى لأوليائه و انبيائه والاسف والمرض والتردد و نحوها او نقول حقيقة البداء والتردد زوال علم و حصول علم و كذا القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا والوجودات جميعا علمه وهذه الوجودات علوم تتكون و تنقضى في صفحات المواد التى بالنسبة اليه تعالى كصحائف اذهاننا بالنسبة الينا والقوى الفعلية كلا مفارقاتها و مقارناتها قدرته الفعلية و انما لا تستلزم التكثر والتغير لأنها بما هى مضافة اليه تعالى ازلية كما قالوا الأشياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

١ـ سورة البقره ، آية
٢ـ س٦١ ي٢٩ .

قوله (ص٥٧، س١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.......»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سموا الوجود المنبسط : كلمة كن . و عبّر علي عليه السلام في نهج البلاغة عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هي مايعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور كلاماً هذا حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأدية لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولو تواضعوا على الحركات والكيفيات الأُخر سوى المسموعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشايبة مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبيعيّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذي هو مقام الظهور معرب عما في الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتيّة بالطبع والفطرة لابالمواضعة البشرية بل بالوضع الالهي على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والأنوار القاهرات في سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و أُخَر متشابهات العقول المجردات في سلسلة النهايات والكلمات الطيّبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الداثرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظي و نطقه اللهجي كلام الله ايضاً حالة انسلاخه عن الوجود الكوني كما قال بعض اهل العصمة : «كرّرت اياك نعبد حتى سمعته من قائلها[1]» والتشابه اما باعتبار

---

[1]- و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتى سمعتها من قائلها. قال الشيخ العارف صاحب←

الحركة الجوهرية في الاكسيه - و جنبه التعلق اتوابه متشابها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر «الله» زد

والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اى اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مثار الفرق واصل قرء الشيء جمعه و ضمه و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شيء واحد بل شيء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصيين والماهيات المتخالفة فرقان وان قلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضله - فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنيه - باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص۵۷، س۱۲) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والاستعدادات فابدى فروقا ثلاثة بين الكلام والكتاب ولكن في كتابه الكبير[1] و كتابه المسمى بمفاتيح الغيب[2] مشى منهجا آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

العوارف و كان لسانه عليه السلام فيهذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفاء ملا عبد الرزاق .

۱ــ الهيات اسفار ۱۲۸۲ هـ ق : في بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام ص۱۰۱ الى ۱۰۶ .

۲ــ اوائل مفاتيح الغيب طـ سنگى طهران آخر شرح اصول كافى مؤلف ص۴۳، ۴۴، ۵، ۶ في بعض الاخبار الواردة عن ائمتنا و ساداتنا في مقام بيان القبلة و جهتها «بين المشرق والمغرب القبلة»

فی عالم‌المعنی ما کنت مختلطاً بالصورة والیمین عالم‌العقل فما کان لك هناك تخاطیط وتصاویر اذاً لارتاب الغالون بتذکر مقامك‌الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصویر الجسدی .

قوله (ص۵۷، س۱۴) : «بل هو آیات بیـنات»

لفظ‌الآیات والصدور و ان ناسب‌الکتاب ایضاً الا ان‌الوصف بالبینات و لفظ العلم بالایمان الکلام اذ ذاك‌العالم الشامخ‌الالهی هو عالم‌الذکر الحکیم و دارالیقین فان ذوات‌الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمین ولا تردد ولاغلط.

قوله (ص۵۷، س۱۶) : «کالفرق بین عیسی و آدم .....»

ای فی ان‌الکتاب مخلوق من‌شیء ای من‌المادة کآدم خلقه من تراب والکلام منشأ لا من شیء کعیسی فانه روح‌الله الغالب علیه‌التجرد والامریة ولذا کانت قبلته المشرق کما ان موسی علیه‌السلام کان‌قبلته‌المغرب «وما کنت بجانب[1] الغربی اذقضینا الی موسی‌الامر» و نبینا صلی‌الله علیه وآله‌وسلم کان قبلته بین‌المشرق والمغـرب لا شرقیة ولا غربیة[2] .

قوله (ص۵۸، س۱۰) : «فاول نشآت الانسان‌البشری»

ای نشأته‌البشریة الاولیة فی‌الصعود آدمیـة و نشأته‌الروحیة الآخریة فیه عیسویة ففی‌الانسان کما کان آدم کان‌عیسی و عیسی فی‌السماء وآدم فی‌الارض «انی جاعل فی‌الارض[3] خلیفة» .

۱ــ س۱۲، ی۱۸.

۲ــ قد وردت روایات من طرق‌الخاصة والعامة فی‌باب القبلة ولزوم‌التوجه الیها فی‌الصلوة «بین‌المشرق...»

۳ــ سورة بقره ، آیة ۱۳۰ .

قوله (ص۸۰، س۱۲) : «ان الاعتقاد فی افاعیل العباد.....»

بیان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالی» هو الوجود المنبسط، و یقال له: «الفیض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «کلمه ٔ کن» و غیر ذلك من الأسماء الحسنی ، و هو واحد کما قال تعالی: «وما امرنا الا [۱] واحدة» و بمقتضی السنخیة له وحدة ظلیة کما ان لذاته تعالی وحدة حقة ٔ حقیقیه ٔ ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالی حصول وجود الکل جواهر اکانت اواعراضا، فاذا تقید عن الاطلاق و صار مضافا الی الماهیات والأعیان صار الماهیات ایضا موجودة؛ لکن لم یسلب عنه حکمه و اثره بنفسه .

وللماهیات ایضا الحکم والامر حصل للوجود المضاف ماهیة فلهذا الوجود وجهان وجه یلی الرب و وجه یلی المهیة وکذلك لاثره؛ اذ کل ممکن زوج ترکیبی .

ومن المقررات ان الکلی الطبیعی موجود و ان کان بالعرض و یکون الوجود واسطة [له] فی العروض کوساطة الفصل لتحصل الجنس سیما فی البسائط الخارجیة ٔ .
والمراد بالکلی الطبیعی الماهیة المطلقة المقسم؛ والمطلقه ٔ للمخلوطة والمجردة ، فهذا الوجود کما انه منسوب الی الله وظهور الله و نور الله فی السماوات والارض وفی الذوات والصفات والافعال؛ کذلك مضاف الی الماهیات وانتظم انها ایضا موجودات فکما ان للسماء وجودا وللأرض وجودا ؛کذلك للمکلف وجود لکن من المقررات ایضا ان نسبة الشیء الی الفاعل بالوجوب والی القابل بالأمکان فالاثر، اثر الله من حیث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حیث ان ذلك الوجود، وجود الانسان اذ قدعلمت ان له نسبة الی القابل ایضا وانه انتظم ان للماهیات ایضا وجودا فلا یهمل

۱ــ سورة ۵۴ آیة ۵۰.

شيء من الجانبين لكن الاثر ذو وجهين كمامر فهو بما هو مقيد راجع الى المقيد و بما هومطلق راجع الى المطلق و ليس الاثر بماهو مقيد مستنداً الى الله كما يقوله الاشعري سواء كان الفعل خيراً و شراً لأنّه بما هومحدود ناقص، والله تعالى اجلّ من ان ينسب اليه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزكوة فالنقص راجع الى النقص والكمال الى الكمال وليس هذا قولاً بالثنوية لان الثنوى يقول بمبدئين موجودين ونحن ارجعنا العدم الى العدم لان النقص عدم و معنى العلية في العدم الاستتباع و مآلها انتفاء علية الوجود للوجود و ليس في المبدء ولا في الاثر تركيب حقيقي كما في الطين بل كالتركيب من المبهم والمعين والجنس والفصل في البسيط، و هذا معنى «الأمر بين الأمرين» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه تسخيراً صرفاً و تسخير بحت في عين كونه اختياراً محضاً و لذا حين سئل بعض ائمتنا «عليهم السلام» : هل يكون منزلة بين الجبر والتفويض. قال عليه السلام: «نعم منزلة بين المنزلتين[1] اوسع مما بين السماء والأرض» و سبب الأوسعية: ان مابين السماء والأرض ليس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فيه[2] .

۱ــ من طريق الكافي عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابيعبدالله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم.» ايقاظات سيد محقق داماد مبحث جبر وتفويض حاشيه قبسات ۱۳۱۲ هـ ق ص۹۶،۹۷،۹۸ في الكافي : عن ابيعبدالله «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم اومن علمها اياه العالم» عن ابي جعفر و ابيعبدالله حين سئلا : هل بين الجبر والقدر منزلة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض» عن ابيعبدالله ايضا (حين سئل عليه السلام عن المنزلة بين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض» ان شئت تفصيل هذا المذهب والاقوال الواردة فيه فعليك بالمراجعة الى شرح اصول شيخنا الكليني شارحه العلامة صدر المحققين وهو «ره» متفرد بين العامة والخاصة في تحقيق العقايد الاسلامية .

۲ــ لان للوجود مراتب و لكل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بين الامرين .

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لأنه يستدعى ارادتين متباينتين احديهما جابرة والأخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب مااستعملنا من لفظ التسخير اوالقهر كما فى الكتاب الالهى «كلٌ مسخّرات بامره و هو القاهر فوق عباده[1]» .

قوله (ص۵۹، س۱۳) :

واتلو جميعاً قوله تعالى: قاتلوهم[2] يعذّبهم الله بايديكم» واتلوا ايضاً قوله: «انّ الله يقبل التوبة[3] عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق فى عين اخذ الخلق فما الطف اشاراته وما ادق تلويحاته.

قوله: «ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه...»

الى قوله : «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقايق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يبسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلى اوجارحة اوهمة والعرش مايعلو عليه الموجود العالى المرتبه- سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانياً وفى الامور الاخروية الميزان موضوع لمايوزن ويقاوس به الشيء مطلقاً سواء" كان محسوساً او متخيلاً" او معقولا و اذا كان محسوساً فباى شكل وايّة هيئة كان فيشمل ذا الكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به الشيء مطلقاً فيشمل القلم الاعلى الذى هو العقل الكلى والعقل

۱ـ سورة ۱۶، آية ۱۲ ۲ـ سورة ۹، آية ۱۴

۳ـ سورة ۹، آية ۱۰۵.

الفعال الذی ینتقش به‌النفوس‌الناطقة والخیال والمصورة والقلم‌الجسمانی سواء کان من قصب اوذهب اوخشب او غیرهاواللوح‌لما ینتقش فیه وهکذا فی‌البواقی والواضع هوالله‌تعالی و انما عبَّر بظاهرالمعنی والمفهوم‌الاول لشمول المصادیق‌المحسوسة و تغایرالکلی والحصة بالاعتبار فالتوصیف من‌باب قولهم: «ماصح علی‌الفرد صح‌علی الطبیعة» و اماالثانی فیتم بوجود اصل محفوظ فی جمیع مصادیق مفهوم‌اللفظ و قد قرر فی مباحث التشکیك ان فی الحقیقةالبسیطة المشککه ما به‌الامتیاز عین مابه الاشتراك، فذلك‌الاصل المحفوظ والسنخ‌الباقی هو بازاء المفهوم‌المشترك و یجوز اختلاف افراد نوع واحد فی‌التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد فی‌الجوهر فلاالحقیقة خارجه عن‌المعنی الحقیقی ولا الرقیقة ولا رفیقه الرقیقة ولااللفظ مخصوص باحدیهما حتی‌یکون الاخری مجازاً ، والاصل المحفوظ لیس جسماً ولا جسمانیاً حتی یلزم التجسم والتشبیه وکل‌الحقایق [متأسیة] فی هذا المعنی بالوجود .

قوله (ص۵۹، س۳) : «ولم یأخذوا علم‌الکتاب من‌الله و رسوله......»

والحال ان‌الله تعالی قال: «اتقوالله[1] یعلمکم‌الله» وان المعصوم علیه‌السلام قال کما فی اصول‌الکافی: «اعرفوالله بالله[2] والرسول بالرسالة» و عن ابی‌یزیدالبسطامی (قدس‌سره) : «اخذتم علمکم میتاً عن‌میت‌و اخذنا علمنا عن‌الحی الذی لایموت» .

قوله (ص۵۹، س۵) :«فکیف یکون بعضها....»

ای مع ان أجزاء المتصل القار و غیرالقار متشابهة فی‌الحد والاسم و مشابهة

۱ــ سورة ۲، آیة ۲۸۲ «اتقوالله و یعلمکم‌الله...»

۲ــ باب‌الحجة من‌کتاب‌الوافی للعارف‌الفیض «قده»وشرح اصول الکافی لمولانا صدرالحکماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخر متقابلان.

قوله (ص۶۰، س۹) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد......»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخرويه يكون هذا حكمه .

قوله (ص۶۱، س۲) : «ولا يتصور غيره لضعف هذا الوجود.....»

يعنى ان المعيّة فى كل بحسبه ففى القارات معية المعين بنحو الاجتماع و فى السيالات بنحو التعاقب تحقيقاً لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يقدح فيها .

قوله (ص۶۱، س۳) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يثبتوا الجدوى فيه بان الاضافة امر عقلى فالاجزاء مالم يعتبرها العقل متقدمة و متأخّرة ليست مضافه حتى يطالب المعية و اذا اعتبرها العقل ففى العقل لها المعية و ايضاً لما كانت الاشياء تحصل بانفسها فى العقل فالمعية العقليه لهما فى نفس الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص۶۱ ، س۱۱) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فمناط كونه قسماً آخر ليس مجرد ان المتقدم و المتأخّر وما فيه واحد حتى ان يقال الزمان ايضاً كذلك بل لان الوحدة هنا اتمّ من كل الوحدات فضلاً عن وحدة ضعيفة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد ولا اجزاء عقليّة ولا خارجيّة ولا مقداريه وبالجمله ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره ايضاً بالوجود الحقيقى الذى وجود الزمان بوحدته الاتصاليّة التى لابداية زمانيه و لا نهايه له شأن من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) و هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم اما قوله: «تجليه فى اسمائه» فهو ان لله الاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدير المريد السميع البصير المتكلم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الحيوة مقدم على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة و هكذا وفي الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى وقدرو امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فبيانه ان لكل موجود سواه جهة نورانيّة و جهه ظلمانيه والجهه النورانيه هي وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولّوا فثم وجه الله[1]» .

قوله (ص٦١، س١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اى مضافاً الى الماهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان في الوجود مضافاً الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي مضافاً الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتيّة كما اشار (قدس سره) اليه و بماهو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية اوبالطبع او غيرهما لان العليّة والمعلوليةفي الوجودات بالذات و اما شيئيه الماهيه فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هي وجودات ومن حيث: ان الوجود ذوكثرة نوريّة اى: ذومراتب متفاضلة تقدم بالحقيقه و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان مابه الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هي الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوهما .

والحق في بيان التقدم بالحقيقة مافي بعض كتبه: «انه اذا اتصف شيئان بشيء و كان ذلك الشيء لاحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحال متعلقه كان الاول متقدماً

۱ـ س١٤، ى ۸۰.

بالحقيقة على الاخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية الّذى قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذى هو وجودها.

قوله (ص۶۲، س۲) : «ومن احوالها الهوهوية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهوهويّة . بناءً على المشهور من ان الهوهوية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هي المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هي الوجود كما في حمل الشايع والا فان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصى فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان في الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان في الانسانية والانسان فرس اى متحدان في الحيوانية و زيد اسد في الشجاعة وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهوهويّة .

قوله (ص۶۲، س۳) : «كالغيرية والخلاف....»

الاَولى و هو الغيريّة ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء في اول الاشراق الثانى لهذا ان الغيريّة من احوال الكثرة كما ان الهوهوية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كذوى الحال متقابلان ثم الغيريّة يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافان واما مثلان و امـا متقابلان .

قوله (ص۶۲، س۵) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما مايكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة في العروض فهـو الواحد الحقيقى اوله فهو الواحد الغير الحقيقى، و بعبارة اخرى اما يكون الوحـدة

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقیقی و اما یکون وصفاً لمتعلقة فهو الغیر الحقیقی فالواحد بالنوع کزید و عمرو واحد غیرحقیقی لان الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان بصفة النوع ولکن نفس النوع واحد حقیقی وکذا الواحد بالجنس کالانسان والفرس واحد غیرحقیقی لأنهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقیقی و هکذا فی التشابه والتساوی و نحوهما ثم الواحد الحقیقی اما ذات له الوحدة و اما نفس الوحدة الحقة والواحد بمعنی ذات له الوحدة اما واحد شخصی غیر وصفی او وضعی واما نوعی . «اما واحد شخصی غیروضعی او وضعی اما نوعی....خ ل» .

قوله (ص۶۳، س۸) : «وظاهر ان جهة الوحدة فیها ترجع الی ما یکون....»

ای یرجع الی القسم الاول فی کون الوحدة وصفة لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة الوحدة واحد حقیقی ولیس المراد ان جهة الوحدة فی الواحد الغیر الحقیقی واحد شخصی دائماً لمکان الوحدة النوعیة والجنسیة او غیرهما بل لا یمکن ان یکون جهة الوحدة شخصیه فی اقسام الاتحاد الا فی الهوهویه و اما قوله لها مراتب فی القوة والضعف و اقوی الاشیاء (الی آخره) مع انه احکام الواحد الحقیقی و یذکره هناك فباعتبار انه یحصل هذه المراتب للواحد الغیر الحقیقی ایضاً بالعرض و بتبعیة جهة الوحدة فلیس من التکرار فی شیء .

قوله (ص۶۴، س۱) : «وهما غیر الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزید و عمرو المتحدان فی الانسان النوعی واحد بالنوع والانسان واحد نوعی والانسان والفرس المتحدان فی الحیوان الجنسی واحد بالجنس والحیوان واحد جنسی .

قوله (ص٦٣، س٩) : «لانّ التناقض من النسب المتكرّرة .....»

يعنى ان عبّرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل[1] عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضاً و نقيض كل شىء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعا للسالبة انما السالبه" رفع للموجبه" بل رفع السلب سلب السلب والموجبة سفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شىء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم نقيض كل شىء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص٦٣، س١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبه" الكلية والسالبه" الكليه" عندهم ضدان .

قوله: «فالعمى» اى عمى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرار مع مابعده فهو ناظر الى قوله او فى بعض مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرئة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لانّ المقوم ماليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقه" والانتثار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص٦٤، س١٣) : «لا انه يعرض الكثرة....»

الاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١ــ فى بعض النسخ و هو التفاعل من الطرفين...

قوله (ص۶۵، س۳) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه ان‌كان موجوداً فالوجود اما عين‌الوحدة و اما مساوق لهما والمانع يكفيه‌الاحتمال ولولا انه من باب ارخاءالعنان لما سلم‌الوجود كما سيصرّح ان‌الكثيرالمقابل لمطلق‌الوحدة غيرموجودوقال‌فى‌الاسفار ان‌مجموع الانسان‌والحجر الموضوع بجنبه لا وجود له عليحدة ولوكان مجموع قسمين قسما عليحدة لم‌ينضبط التقاسيم نعم كثرة حقيقةالوجود فى عين‌وحـــدتها على ما هـــو مقتضى‌التشكيك ـ الوجودى لكونها ذات مراتب متفاضلة مابه‌الامتياز فيها عين مابه‌الاشتراك مقتضاه البرهان والذوق والعيان‌وهى‌الكثير بماهوكثيرالموجود والكثير بماهو كثيرالواحد.

قوله (ص۶۵، س۴) : «لست اقول»

وهوالذى تعرض له‌الشيخ بقوله تعرض (الى‌آخره) اى لست اعنى بالوحدة فى قولى‌الكثير واحد كما انه موجودالوحدةالعارضة للكثرة بل‌الوحدة التى عين‌وجود الكثرة السابقة على‌الوحدةالعارضة .

قوله (ص۶۵، س۷) : «بل اقول: ان‌الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقين متخالفين :

احدهما : انا نختاران‌الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لانّ الكثرةالمقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردناالكثرة المقابلة الخالية عن جميع انحاء الوحده‌ وان لاحظنا ان‌للوحدة انحاء بعض انحائها الكثير بالفعل الذى كالكم‌المنفصل وان نفس هذه‌الكثرةوحدة مانجيب بان‌الكثير بماهو كثيرواحد وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه‌موجودلكن وحدته‌الوحدات فوجوده‌الوجودات .

قوله (ص٦٥، س١٧) : «والعجب من الشيخ ....»

حيث استدل على مغايرةالوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيئة .

قوله (ص٦٥، س١٨) : «عين متصلية»

فان‌الاتصال الوحداني عين‌الوحدة الشخصية في‌المتصل و اذا صار مفصولاً صار هويتين .

قوله (ص٦٦، س١) : «جوهر عنده»

اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبته و اما اتصال الجسم‌التعليمى فمعروضه اماالجوهرالفرد فهو فاحش واماالمجرد و هو افحش و اماالهيولى فيلزم تقوم‌الجوهر بالعرض و تحصله بـه .

قوله : افادة الواحد الحقيقي بتكرارهالعدد (الى‌آخره) وكما انه راسم الاعداد ومبديها فهو حادها و مفنيها مثالاً لا فناءالحق‌الخلق .

قوله : «وتفصيل‌العدد مراتب‌الواحد» كان‌العدد يقول للواحد .

ظهورتو بمنست و وجودمن ازتو «فلست‌تظهر لولاى ولم‌اكن‌لولاك»

قوله (ص٦٦، س١١) : «وكون‌الواحد نصف‌الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافةالمبدعيئة الى العقول والمخترعيئه الى الافلاك والملكوتية الى‌العناصر والرازقيئه الى‌المرزوقين والمالكيئة الى‌المملوكين وهكذا فللواحد اضافه النصفيئة الى‌الاثنين والثلثيئة الى‌الثلاثة والربعيه الى الاربعـه الى نصف‌العشريه و ربع‌العشريه للاربعين وكذا اضافةالراسميئة والعاديه و غيرهما ومن هنا يعلم ان‌الكسورالتسعة من مقولةالاضافه لا من‌الكيف المختص بالكم لوجودها

في الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص٦٦، س١٤) : «ومن اللطايف ان العـدد......»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التى من النسب الاربع فيه التباين من الآخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثنان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحـد و هكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو فى غاية التباين و تكرار الشىء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغا ما بلغ و ظهورات الشىء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فى البيت مرّة بعد اولى و كرة غِبٍّ اخرى لم يتعدد تعدداً شخصياً او نوعيا و هذا الواحد لابشرط صار باللحـاظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفه مما هى مشروحه فى علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما والماهيات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائى مادّة و صورة جسمية وصورة نوعية والانسان نفس و بدن وقس على ذلك ولم يصر الجسم جسما بتكرر المادّة مثلاً ولا الانسان انسانا بتكرر النفس مثـلاً فمفهوم الواحد فى مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانية العدد» اى لك وحدانية آيتهـا الوحدانيه التى هى راسمة الاعداد و علة قوامها و عادها و مفنيها .

قوله (ص٦٧، س١٤) :

«على ان الفصلين» اي مع ان الفصلين .

قوله (ص٦٧، س١٦) : «ولعدم استقلالهما فى الوجود»

لان الفصل بعض الماهيّة وليست ماهيّة تامه انما الماهيه التامه هى النـوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجيّة من احكام الماهيّة النوعيّة .

قوله : «اذ العلّة هناك امر واحد هو عدم العلّة التامه بما هي علة تامه» .

يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصيّة وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمليّة و شرطيّة متصله و منفصله و غير ذلك بتبعيه الموجبات فالعلّة التامّة لوجود شخصى شخصيه فكذا عدمها والتمحلات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلا و منها ان العلّة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى عليّة الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفّة مؤنته فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص٦٨، س١٧) : «وكما ان العلة الغائية......»

هى ما يكون تصوره باعثاً للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفايدة مايترتب على الافعال و من هنا قالت الاشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص٦٨، س٢٠) : «انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأس فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

ذاته‌الودود و كيف لا والفعل مقـدمة و وسيلة للفاعل لنيل‌المطلوب الذی يساق له‌الفعل‌ليستكمل به و ای مطلوب هو ابهی‌من‌الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقدالكمال والاستكمال بالفعال بالصمدالغنی التام وفوق‌التمام يليق .

قوله (ص۶۹، س۵) : «عنصر»

«عنصر» ای مادّة لا علّة ماديّة ان‌كان‌المستعد له صورة نوعيه كالامهـات لصورالمواليد اوالمستعد موضوع ان‌كان‌المستعد له عرضاً و صورة شخصيّة كقطع الخشب لهيئة‌السرير .

قوله (ص۶۹، س۷): «فتكون واسطة و شريكاً»

والعبارةالاولی اولی‌الا ان‌الثانية فی‌لسان‌القوم اكثر تداولاً و وجه‌الاولويةان فيض‌الوجود يمر من‌العقل‌الفعال علی‌الصورة و منها الی‌الهيولی ولا نعنی بالوساطة اوالشركة الا هذا و بينا فی موضع آخـران لا فاعلية استقلاليّة للصـورة علی الاصطلاح الطبيعی فضلاً عن‌الالهی بالنسبة الی‌الهيولی لان تأثيرالجسم والجسمانی بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبة الی‌المعدوم والهيولی بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذاالوضع بعد تصويرها بالصورتين‌اذالعرض متأخر عن‌الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص۶۹، س۹) : «فالعلل لا تزيد عددها علی اربع.....»

ای‌الزيادة بالاعتبار اذ رجـع اعتبارعلية‌الصورة للمادّة الی كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علّة صوريّة لها .

ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محاله‌ بانضياف الشرط والآلة والمعد ورفع المانع ولهذا تريهم يقولون فى وجه الضبط ما يتوقف عليه الشىء اماوجوده واماعدمه او وجوده و عدمه فالثالث هوالمعِد والثانى هوالمانع والاول اما داخل فى قوام الشىء او خارج والداخل اما مابه الشىء بالفعل الى آخر ما ذكرنا فى حواشى الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذالشرط مثلاً اما شرط فاعلية الفاعل او قابلية القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتممات التأثر و كذا فى غيره .

قوله (ص۶۹، س۲۰) : «فلا بد في تجدد الحوادث من وجود متوسط.....»

فعلّة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل فى نسبة المعلولية اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة‌ من الحركه‌ الوضعيه‌ الفلكيه‌ لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهى رابطة للحوادث الى الحركات القديم و الحركات المستقيمة حيث انهما من السكون داخلة فى الحوادث المتجددة محتاجه‌ تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسه‌ الفلكيه‌ ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكليه‌ ثم العقل الكلى «والله من ورائهم محيط[1]» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه‌ او يوصف بالمطلق ايضاً و ذلك لان العموم والاطلاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل فى مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل فى حقيقة الوجود و يراد بها سعته و حيطته

۱ـ سورة البروج ۸۵ آية ۲۰

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصية الوجود المنبسط فهي المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين التشخص لاالتشخص بمعنى محفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصه- كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التي هي امارات الشخص ولكن حيثية هذاالتشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطه- بل عينهما الا ترى ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحسيه- والقدسيه- والكليه- الالهيه- وقواها و جنودها بل معسكرها و مطاياها ومع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندركانت بساطتها اقهر .

قوله (ص٧٠، س١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذي قال الله تعالى: «وما امرنا الا واحدة[١]» اى ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذاالوجود امر كن وماهية الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقة ظلية «الم تر ربك كيف مدالظل[٢]» كما ان وحدة مبدءالكل حقة" حقيقية لم يشذ عن حيطه" هذاالوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذي يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لوعبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لانه جامع لكل الفعليات التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطى الكمال غير

١ـ سورة ٥٤، آية ٥٠.   ٢ـ سورة ٢٥، آية ٤٧

فاقد له و كانه لف الوجودات و هى نشره ولهذا قالو: «لامؤثر فى الوجود الاالله».

قوله (ص۷۰، س۱۵) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حمله (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق انّ الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثـراً لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهيّة اثـره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهيّة و ايضا حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود [1] مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصّة وراء المـطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهيّة لاغير ؟ .

قلت : اولا قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصّة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصّة هو المطلق المضاف الى ماهيّة ماهيّة

۱ــ واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون لـه فرد من سنخه و اثره الوحدانى ايضا مطلق عار عن كافة التعيـنات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الوحدانى و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل عن مقام الصرافة فهو مع ذلك مطلق سار فى الحقايق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك و غيرها و اعلم انه هنا تحقيق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ۱۸۹ .

فبعيد عن مشرب اهل‌الذوق والعرفان لان‌الماهية عندهم اعتبارية و للوجود مراتب نعم هذا يناسب‌المذهب‌المنسوب الى‌ذوق‌التأله .

والبيان الأقرب عندی لكلام هذاالعارف‌المحقق ان‌مقصوده ان‌الوجودالمطلق صنعه والوجودالخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح‌الفاء و هذا مفعوله و ذلك «كلمة كن» و هذا يكون و ذلك‌الايجادالحقيقي‌وهذاالموجود بالايجاد و ليس مراده‌بالاثر هوالماهيّة اذ لا تفاوت بين‌الاثر والفعل‌بمعنى المفعول و ناهيك فی ذلك قولهم الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقةالاثر هوالوجود فالثلاثة كلها مراتب‌الوجود كما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) فی اول‌الكلام .

قوله (ص٧١، س١) : «ولهذا يقال لها الآثار»

اراد بها العكوس ای‌الماهيات عكوس‌الافعال التی هی‌الوجودات‌الخاصة .

قوله (ص٧١، س٨) : «تقدم‌الذاتی علی ذی‌الذاتی»

وهوالتقدم بالتجوهر‌الذی هوحكم‌شيئية‌الماهية كتقدم شيئيّه ماهيه الجنس والفصل على ماهيّه النوع فان ما فيه‌التقدم والتأخرهنا ليس الا بجوهر الشیء و قوامه بحيث لو جاز تقررالماهيات منفكّةعن‌كافةالوجودات لكان بحاله ولا مدخل للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم‌الفاعل‌التام و يلزم ان لا يتصورالماهيّة بدون الفاعل مع انها تتصور بدون وجودهافضلاً عن ايجادها فضلاً عن موجدها .

قوله (ص٧٢، س٣) : «واماالثانی فانها كانت مجعولة.....»

فی نظم هذاالبرهان بظاهره تهافت اذ بناء نفی‌تعددالجعل على‌نفی تعددالماهية ومبناء تعلق‌الجعل بای واحدة منها او بكلهاعلی تعددها فهذا فی‌المثل كالنعامة اذا

طولبت باحكام الابل تقول: انی طير واذا طولبت باحكام الطير تقول : انی ابل .

والجواب : ان بناء الاول على نفی تعدد الماهية بذاتها و بناء الثانی ليس على تعددها بذاتها بل على تعدد حصولاتهـا فی عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص۷۲، س۵) : «خلاف المفروض.....»

ای ان انقلب الكل واحداً بمقتضى الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصر الكل واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهي من حيث ذاتها ان كانت موجودة......»

ان قلت : هذا من انتقض بل ينبغی ان يقال موافقاً لكلام السائل فهی من حيث ـ الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغی ان يقال متشخصه" بدل موجودة .

قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها مرتبة نفسها التی خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ففی هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصة" ولو بصنع الغير كانت ذاتـها بذاتها متشخصة لان ذاتها مع الفاعل "طع النظـر عن الفاعل ذاتها بلا تفـاوت و لما كان التشخص عين الوجود فلو كانت مـ مة في ذاتها بذاتها كانت فی ذاتها بذاتها موجودة فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص۷۳، س۹) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجعولة لجريانه فی الماهية" المنتشرة الافراد كما لا يخفی بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول ماهية" زيد مثلاً يجب حصول عمرو لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز

واحد» .

قوله (ص۷٤، س۸) : «بل کون‌الشیء بنفسه متعلق‌الوجود بغیـره......»

ای‌الحاجة ذاتیة للوجود والذاتی لا یعلل والتعلق عین‌الحاجه فکونه سبب ـ الحاجـة معناه انّها لیس غیرها سلباً لها کما یقال : الواجب ما یقتضی ذاته‌الوجود وهو عین‌الوجود و هذا ایضاً معنی قوله (قدس‌سره) فی موضع آخر: سبب الحاجة هوالامکان بمعنی‌التعلق والفقر .

قوله (ص۷٤، س۱۱) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنی‌الذات ای ماهیة المعلول ظل لـماهیّةالعله والتقدم والتأخر بالعلیة انما هنا فی‌الماهیتین وهذا بناءً علی‌طریقة صاحب‌الاشراق: ان‌التشکیک فی ـ الماهیّه فحیوانیّه الفیل فی انها حیوانیة اتم من حیوانیه البعوضة والتحقـیق ان تلك‌الحیوانیه فی وجودها اتم و هذه فی‌وجودها غیر تـام والتشکیك راجع الی ـ الـوجود .

قوله (ص۷٤، س۱۵) : «لما کان نفس قوام‌الماهیة مصحح حمل‌الموجود.....»

لان‌الوجود کون‌الشیء و تحقق‌الشیء فنفس ما به یتذوت الماهیّة و یشار الیها اشارة عقلیّة هو وجودها لان‌الوجودلیس‌امراً ینضم الی‌الماهیّة فاذا کانت فیما بـه تذوّتها و تجوهرها غنیّة ففی وجـودهاغنیّة هذا خلف فالماهیه فی تذوّت ذاتها وتجوهرها مجعولة لئلا یلزم غنائها .

قوله (ص۷۵، س۸) : «فلا نسلم ان مصداق حمل‌الموجودیة......»

وان کان بعد صدورها و ذلك لان قوام‌الماهیّة لایستحق حمل‌الموجود ولا ـ

المعدوم ولا يصحّ شيئاً منهما فان نفسها هي التى مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هي وهي اعتباريّة بالاتفاق وانما قال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم اوالعدم لا يصير مصداق الموجود اوالوجود ولوبجعل جاعل وعمل عامل لمانع ذاتى كذلك نفس شيئيّة الماهيّة لأنها و ان لم تكن معدومة لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثيّة ذاتها التى يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص۷۵، س۱٦) : «لأنا نقول صدور الماهية.....»

يعنى ان كانت نفس الماهيّة مصداقاً للموجود فنفسها هي التى قبل الجعل و بالاتفاق اعتباريّة ولا علاقة له مع الموجوديّة ولا مع المعدوميّة و ان اضيف اليها شيء كانتساب او ارتباط او صدور او ما شئت فنمه و هي اعتباريّة فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كانتساب اشراقي و صدور حقيقي و ايجاد حقيقي لا مصدرى فهي الوجود الذى هو حيثيّة طرد العدم و هي مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهيّة نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور اوالارتباط اوالانتساب الى العلّة او غير ذلك .

قوله (ص٧٦، س٩) : «وهو ليس عيناً لشيء منها ....»

بل هو زايد في الجميع عندالجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هي الوجود اذ كما قال في موضع اخروقع بعضهم و منهم الامام الرازى في الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الى الوجود العام البديهى فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى ولا حلولى بشيء .

قوله (ص٧٦، س١٩) : «الاالفاعل والغاية»

بل هما في‌الصادرالاول واحد فالعلة‌الفاعلية هى الغايه‌ اذ لا يجوزالاستكمال على‌الحق‌المتعال .

قوله : «مادامت‌المادّة والصورة» اى مادة‌الفلك‌الاطلس مخالفة بالنوع‌للمواد الاخرى وكذا صورته النوعيّة فاستدعتا‌الحركة‌المتشابهه‌ المخصوصه‌ فاستدل بهـا على جسمه الشخصى المحفوف بالعوارض‌او على عرضه والعرض له مـادة و صورة تبعيّة اى بتبعية موضوعه .

قوله (ص٧٧، س١٠) : «وجدتها كأنها شئ واحد...»

فلا تكثر فى‌العلة‌ الفاعليه‌ بحسب اقسامها من‌الفاعل‌البعيد والقريب والفاعـل بالقوة وبالفعل بل‌الفاعل شيء واحدمتحرك‌من‌القوة والبعد الى‌الفعليّة والقرب‌بحسب استجماعه للشرايط و عدمه و كذا فى‌العلة‌المادية‌ و غيرها بـل‌الاربع كانّها شيء واحد فان‌الصانع من حيث انه اتصل‌بالمادة‌وجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هى ومن حيث ان‌المادّة اتصلت بالفاعل كما ان‌الخشب وقع بيـدالفاعل كانت من صنعه‌والصورة ايضاشيء متدرّج فى‌الوجود كما قال (قدس‌سره) «ثم لكل نجر مـن الفاعل....» (الى‌آخره) ثم‌الصورة كمـال‌المادة والمادّة نقصانها والكامل والناقص ليسافردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل‌هما طوران لشيء واحد ثم‌الصورة من‌حيث انها مابه‌الشيء بالفعل ، صورة هى غاية‌كماقال (قدس‌سره): من‌حيث انها ماتنتهى اليها الفعل والغاية ، هـذه قد تكون هى‌العلة‌الغائيه‌ المعقوله‌ للفاعل والمعقول متحد بالعاقل، وايضا العلة الغائية هى‌الفاعل كماسبق .

وايضاً الصورةالخارجيّه عين‌الصورة التى فى عالم‌الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح‌المادّة والمعلوم متحد مع‌العالم و ايضاً الغاية كمال‌الصورة فالصوره الكماليّة للسرير جلوس‌السلطان عليه والصورة التماميه للكتاب قرائة القارى اياه .

وقوله : والغاية ايضاً فاعله من جهه .

قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليّه الفاعل ان كانت علّه غائيه و غرض من جهة اى: من جهه استكمال‌الفاعل‌الامكانى به ، و غايه من جهة اى : من جهه انها تدعوالفاعل على‌الفعل .

قوله (ص۷۸، س۲) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان‌المادّة من انقص مراتبها الى‌اعلاهاشىء واحد فالمادّةالاولى والمادة المجسمة والماده النوعيّة و هكذا الى‌الجسد الانسانى والحيوانى و غيرهما التى وجودالعشق والشوق فيها ظاهر، كلهاواحدفاذا كانت هى عين‌المادّة الاولى و كمالها وكمال‌الشىء «هوهو» فعشقها و شوقهاعين عشق الهيولى‌الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسوّد» هذا ايضاًمن‌الافعال المشابهة فان‌الفاعل للسواد الدخان لاالنار ولو سلّم ان‌السواد من‌النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات ـ الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب‌والطلب سخونه «ما» حتى عرّف‌الميل والارادة فى‌السلوك بانها جمرة نار تنقدح‌فى‌القلب وهذا كما قلنا ان‌القهر فى‌الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى‌النفس حالة نفسانيّه معنويه ، و فى‌البدن غليان‌الدم وانتفاح‌الاوداج او نعكس‌الامرونقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتدّ السخونه اشتدّالحركه كما فى‌النار .

قوله (ص۷۹، س۱) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده ....»

اقول : احق ان يقال ان فيه شرط زيادة على سنخية الوجودين فانه لو صار البياض علة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سنخية من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفى؛ فغرض الشيخ فى رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوة سنخية الوجود لا بد من السنخية فى الماهية[1] ايضاً كما قال فيها: كل منفعل ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل فى جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهى الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع فى الجسم مثاله و هو شكله والمسن انما يحد السكين بان يضع فى جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملامستها» انتهى .

قوله (ص۷۹، س۸): «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض[2] عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفى بهذه المواضعة بل ينادى فى جميع كتبه وفى هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة فى الفعل والفاعلية ليست الا التشأن وبالجملة المباينة الصفتية كافية فى الفاعلية الحقيقية كما قال على عليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة» .

۱ـ واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلة لا بد وان تكون السنخية موجوده حتى يصدر المعلول الفياضة و لهذه السنخية يؤثر عقل الاول فى الثانى و يؤثر الجوهر الجسمانى فى العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجعولة حتى تكون السنخية بين الماهيات و قد صرح به صدر المتألهين والحكيم المحشى ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السنخية مما هى لا بد منها فى العلة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت العلية والمعلولية بين الماهيات يلزم صدور كل شئ عن كل شئ .

۲ـ المفاض....خ ل

قوله (ص٧٩، س٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والآخر فعــلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعليه كما هو مفاد دليل القوه والفعل الذى هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادى بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمحلات الكثيرة فى باب الحلول والعلية والتفرقة بين المركبات الخارجيه والعقليه وغير ذلك[١].

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافقه بعض كلماته بان نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتــام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منــه تمام السواد وكماله والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف و هــذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحــدان .

قوله (ص٨٠، س١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر فى جانب المادة القوة والابهام»

والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحده والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص٨١، س٤) : «وستطلــع على برهــانه من كون الصور النوعية عين الفصول»

التى هى جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فلتكن وجودات .

١ــ والحق ان التركيب الانضمامى ينافى الحمل والمبهم متحد فى الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص۸۱، س۵) : «انا قد وضعنا قاعدة»

ذكرها في مباحث الصور النوعيّة من الجواهر والاعراض من الاسفار[1] ملخصها انه اذا تركب امر تركيباً طبيعياً له وحدة طبيعيّة من امرين احدهما متيقن الجوهريّة والآخر مشكوكها واردت ان تعلم حال الآخر اهو جوهراً وعرض فانظر في درجة وجودها و مرتبة فضيلته بحسب الآثار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهريّته وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المركب الحقيقي بالعليّة والمعلوليّة والتقويم والتقوم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الآخر مقابلهما فيكون ذلك جوهراً والا لكان المعلول اتم وان كان وجوده اضعف كان معلولاً فيكون عرضاً و ان كان جوهراً كان مادة لوجوب احتياجه الى الجوهر الآخر والا لم يتحقق التركيب الحقيقي وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك في ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلوم ان الآثار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج في تنوعه الى النفس كما ان كل مادة مجسمة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعيّة فيعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص۷۱، س۱۸) : «لما ذكره المحقق الطوسي»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لايوصف بها لا مادة له في الخارج» ولا في نفس الامر بل ماله مادة ايضاً لجريان المناط الذي ذكره (قدس سره) من ان الامكان عدمي الا انه يوصف بالامكان

۱ــ اسفار اربعه جواهر و اعراض ، طبع طهران ۱۲۸۲هـ ص۱۴۰ .

الاستعدادی الذی هو موجود والاتصاف‌به من باب تحقق‌الطبیعة لا من باب سلب الطبیعة .

قوله (ص۸۲، س۱۰) : «اذالامکان مفهوم عدمی.....»

حاصله ان‌الامکان سلب‌الضرورتین وسلب‌الطبیعة بسلب جمیع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحة سلب‌الضرورتین عن‌مرتبة من مراتب نفس‌الامر و هی مرتبة الماهیة من حیث هی لا یصح سلب‌الضرورتین عن مطلق نفس‌الامر لان رفع الطبیعة برفع جمیع افرادها ، فبمجرد سلب‌الحرکة‌عن زید فی‌بیته مثلاً مع کونه متحرکاً فی السوق لا یصح سلب‌الحرکة عن زید فی‌نفس‌الامر ؛ فالضرورة فی‌المرتبة مسلوبة عن‌العقل‌الکلی ولکن‌الضرورة السابقة واللاحقة حقتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام‌المبدء الاول الذی لا یمکن من‌عدم‌المعلول الذاتی له غیر مسلوبة عنه .

قوله (ص۸۲، س۱۴) : «فلا بدّ له من مادة و موضوع»

هذه‌المادة هی‌المادة بالمعنی‌الاخص ولو اریدمعناها الاعم ای‌حامل‌الاستعداد، فموضوع‌العرض و متعلق‌النفس ایضاً مادة وهی بهذاالمعنی فی قولهم: «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» .

قوله : «او انفعالاً» واذا کانت‌القوة انفعالیة فهی مبدء قابلی للتغییر من‌آخر من‌حیث هو آخر فاطلاق‌المبدء علی‌الفعلیة والانفعالیة فی التعریف من باب عموم المجاز .

ثم ان‌القوة بالمعنی‌الاول ای مبدء التغیر یستعمل فی مباحث‌القوی والطبایع ومباحث‌النفوس والقوة التی تقابل‌الفعل یستعمل فی مباحث‌المواد والتی تقابل -

الضعف في مباحث الكيفيات من القوة و اللاقوة .

قوله (ص٨٣، س٥) : «وقوة الفاعل قد يكون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصيلي ان يقال : قوة الفاعل اما ان يكون على فعل واحد واما ان يكون على كثير و كل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوة على الواحد العديمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومه له والمقومه اما في البسيط و اما في المركب بالتفصيل الذي ذكره في مرحلة القوة والفعل من الاسفار[1] .

قوله : «وقد يظن فيفسرون القدرة بصحة الصدور واللاصدور» والصحة امكان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و قد يفسر بوقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتاً وهذا انقطاع الفيض .

قوله: «يصدق عليه انه لو لم يشاء....» لأنه عالم مريد واستحالة عدم المشيئة لانها عين ذاته تعالى ولان تماميه وجوده و حكمته و تكلئه لا يقتضى قطع الفيض فعدم المشيئة عدم هذه .

قوله (ص٨٣، س١٨) : «مضطر في صورة مختار»

وذلك لان الداعي يسخره و يقسره على الفعل ولولاه لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالى فلا مختار بالحقيقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص٨٤، س٤،٥) : «بل لشئ لم يكن في نفسه متحركاً»

«الاوضح زيادة »الفا« او «حتى» على قوله: «لم يكن» وقس عليه الكلام في قوله قدس سره «يكون السخونة فيه بالقوة» والمستتر في «لم يكن» عايد الى المتحرك والبارز في كلمة «فيه» الى الحار .

۱ـ الاسفار الاربعه چاپ ط گ ۱۲۸۲ ه ق جلد اول ص

قوله (ص٨٤، س١٤): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث»

اي حدوث الاستعداد الذي هو بل ذاتهـا لان جنسها مضمن في فصلها و فصلها مضمن في جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد، لقبول صورة بعد صورة كلاهما اي الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلأنه حقيقة الهيولى التي هي جوهر ولا غرو في كون الاستعداد جوهراً فكما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها تنتهي الى علم قائم بذاته وارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهي الى استعداد قائم بذاته هي الهيولى فظهـر حقيقة قوله (قدس سره): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحـكمة العرشيّة التي تتلوها كما لا يخفى وفي بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة لما كانت....» معنوناً بالحكمة العرشيّة ولا بعنوان آخر .

قوله (ص٨٥، س٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .

ان قيل : التجدد ذاتي لهذا المملول الذي هو الحركة العرضية التي في المقولات الاربع العرضيّة- والذاتي لايعلل كما تقولون انتم في اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن العلة القديمة: ان تجددها ذاتي و وجودها عن العلة .

قلت : لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات فلينته الذاتيّة في التجدد الى الطبيعة الجوهريّة- لان الاعراض في ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتيّاً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعه- كما قال السائل

كانت الطبيعة فاعلاً الهيّاً والفاعل الالهي هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى والفاعل الطبيعي ليس الا مفيد الحركة وهو ليس الا القوى والطبايع ومن المبرهنات والمتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية الى الطبيعة حتى عرفت بانها المبدء الاول للحركة والسكون فنفس تجدد الاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجدد الطبيعة ذاتيةً لها ووجودها مستنداً الى الله تعالى و ايضاً قسموا المحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد وجود الذات المتحركة و هو الفاعل المفارق .

قوله (ص۸۵، س۱۹) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت في الجسم.....»

دليل آخر على تجدد الطبيعة في ذاتها مبنى على عدم تأثيرها في مواد انفسها التي هي محالها لعدم امكان الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين الطبيعة والحركة والآثار الاخرى بل بينها تبعية بالذات والحركة تجدد امر و ذلك الامر هو الطبيعة فمبدء الجميع امر اجل من الطبيعة الا ان فيض الوجود يمر اولاً على الطبيعة ثم على الآثار الاخرى من ذلك المبدء الاجل لكنه الزامى لا برهانى والالزم تعطيل ـ القوى والطبايع جلّ عن ذلك و من يثبت القوى والطبايع و يسند التأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط الوضع عند تأثيرها في المواد المنفصلة عن موادها لا في مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مغن عنهما كيف و دليله الاول مبنى على كون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشراقى حيث يسند كل الآثار التى

فی عالمنا هذا الی الصور النوعیة [۱] المفارقة اعنی العقول العرضیّة التی من الطبقة المتکافئة .

قوله (ص۸۶، س۴) : «وقد یوجد مبدء اعلی من الطبیعة»

کلام خطابی تلخیصه : انهم لم یقصدوا التعلیل لا فی قولهم: حرّ طبیعی . ولا فی قولهم: برد طبیعی، و شکل طبیعی وحیّز طبیعی ، و نحوها ولا فی قولهم: قوی نفسانیّة . اذ لو قصدوا التعلیل لنسبوا الحرّ والبرد والحیّز والشکل الی النفس اذ فی ذوات الانفس المبدء للآثار هو النفس لا الطبیعة عند مسندی الآثار الیهما فلا یسوغ لاحد ان یتمسك فی اثبات ان الآثار الطبیعیّة معالیل الطبیعة بقولهم حرکة طبیعیّة او حرّ طبیعی او برد طبیعی او نحوها .

قوله (ص۸۶، س۱۱) : «والفرق بین هذین القبلتین»

ای بین النفس والطبیعة او بین النفس والطبیعة و بین توابعهما من قوی النفس و

۱ـ واعلم ان هذا الدلیل یناسب طریقة المصنف العلامة لا الشیخ الاشراق والحکیم المحشی ذکر هذه المناقشة فی حواشیه علی الاسفار ونحن قد ذکرنا فی تعلیقة کتبناها فی هذا الموضع من الاسفار فی جواب مناقشة الحکیم المحشی: ان المصنف لا ینکر الصور النوعیة بل یثبتها ولکنه یقول: باتحاد الطبیعة والحرکة کما یقول باتحاد النفس مع جمیع قواها العالیة والسافلة فاتحاد الصور النوعیة ای الطبیعة مع الحرکة امر اقام البرهان علیه فی الاسفار والعجب من الحکیم المحشی کیف اشتبه علیه الامر و ظن ان هذا البرهان یناسب مذاق الشیخ الاشراقی و قد قلنا : ان الطبیعة والحرکة متحدتین فی الوجود فالطبیعة امر متجدد سیال والحرکة نفس تجددها و هذا الاتحاد یجری فی الکیف والکم الطبیعی والوجود الواحد یمر علی الطبیعة والکم والکیف فی الجوهر وفی العرض عرض نظیر ما قالوا : ان فیض الوجود یصل اولا و بالذات الی الصورة و یمر منها ویصل الی المادة والترکیب بینهما اتحادی والترتب عقلی فافهم و تامل و داب المصنف العلامة فی المباحث العقلیة ان یتکلم فی تحقیقاته الخاصة علی مذاق القوم و یقیم البراهین علی مرامهم ثم یتصدی علی اقامة البراهین علی طریقته والبراهین التی اقامها علی الحرکة الجوهریة المبتنیة علی کون الطبیعة مبدء الحرکة انما هو علی مشرب القوم القائلین بمبدئیة الطبیعة للحرکة .... ج، آ

صفات‌الطبيعة[1] .

قوله : «كالبخار» ان قيل : لوتم هذا لزم حد جامع آخر بين‌البخار والماء و آخر بينه و بين‌الهواء ثم ننقل‌الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هومحال .

قلنا لما كانت‌الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاً عن كونها غير متناهية فكل‌المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسؤال المذكور فى اواخر الهيات‌الاسفار: من‌انه‌لماكان‌الشدة والضعف امرين نسبيّين لزم ان يكون بين‌النورالاقرب الى‌الواجب تعالى و هوالعقل‌الاول و بين‌الثانى نور اخر لا يصل فى شدّة‌النورية الى‌الاول ولا فى‌ضعفها الى‌الثاني ثمّ بينه و بين‌الآخر نور آخر وهكذا الى غيرالنهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب‌الانوار و درجات لمقول شيء واحد ولا فصل و بينونة فى‌الوجود بينها .

قوله (ص۸٦، س۱۷) : «لزم خلوالمادة عن صورالعناصر»

كلها فى زمان و هو زمان‌الخلو عن‌الواسطة و لعلك تقول: هذا لو تم لزم‌الخلو عن‌الصورة فى‌الآن لا فى‌الزمان لان ذلك‌المفصل آنى لا زمانى فالجواب انه على طريقتهم من‌الكون والفساد و عدم‌القول‌بالحركة‌الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضى فبين ان آخر وجود الصورة‌المقتضية وان اول وجودالصورة المتكوّنة لو لم يتحقق زمان لزم تتالى‌الآنين بخلاف الطريقة المحقّة التى ذهب اليه المصنّف

۱ـ قال صدرالحكماء فى‌الاسفار «قسم‌الاهيات» و «حواشى حكمة‌الاشراق» : ان هيهنا شكا عويصا عرضناه على سيدنا‌الاستاد و كثير من‌المعاصرين»ولم يات «ياتو» بمشبع . ثم اجاب عن‌الاشكال .

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضّى اذا الحركة متصلة واحدة سيّالة في عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالاً و نقصاناً حتى يؤدي الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال المساوق للوحدة الشخصية .

قوله (ص٨٧، س١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون في تنزل كل مجرد جامع بين مقامي التشبيه والتنزيه .

قوله (ص٨٧، س٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هى مادة مبهمة واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر فى المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادّة مع انحفاظ مقامها التجردي.

قوله (ص٨٨، س٩) : «فالمادة التى تتصرف فيها النفس.....»

اى المادّة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هى هذا البدن الطبيعي بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعي بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة الخادمة بالقسر كقوّة للبدن الطبيعي كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التى هى من صقع النفس كقوّة محركة فى البدن المثالى.

ثم انه لما كان السؤال المذكور فى الطبيعة جاريا فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعي» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلا والطبيعي سواء كان الروح البخاری الذی هوالمتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذی هوالمتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذي هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفی كون البدن المثالی متصرفاً فيه فی النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعی لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راكدة ، والنفس مبصر ومستمع وبالجملة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالی .

قوله (ص٨٨، س١٤) : «واما سبب الموت الطبيعی»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخّرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى مافوقها بالحركة الجوهرية آنا فآنا و قلة مبالاتها بالفطرة الاولی بالبدن بل تكون شديد العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمّرة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجبلة، شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هوالوهم والخيال بل هما ايضاً فی شغل الذهاب اليه بالترقي والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» ای على خلاف ماتخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سر آخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هو تام الحواس وله تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخی كما هو مذهبه (قدس سره) .

قوله (ص۸۹، س۷) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اى الحركة في المقولات الاربع العرضيّة بمنزله‌ٔ شخص روحه حركة الطّبيعه‌ٔ اذ الاعراض كلا تابعه‌ٔ للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الآن السيّال و روحه الدهر اى وعاء الثابتات و روحه السرمد اى الجارى مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص۸۹، س۱۵) : «تذكرة»

ما فى هذه التذكرة يؤكد ما قلنا فى بعض الادلة على الحركة الجوهريّه‌ٔ انه الزامى لا برهانى اذ التفصيل فى امر القوى والطبايع ان الاشاعرة قالوا بابطال القوى والطبايع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلاواسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلا هما باطل والمشاؤن سيّما الطبيعيون مصرون على اثباتها والحق و هو المستفاد من كلمات المصنف (قدس سره) انه لامنافات بين كون الآثار مستندة الى القوى وكونها مسخرة بايدى ملائكة الله فاذا لو حفظ التعينات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا فى كون الصورة علة للهيولى من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شىء اليها اذ الايجاد فرع الوجود .

قوله (ص۹۳، س۲) : «فموضوع العلم الطبيعى»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققيهم الجسم من حيث هو واقع فى التغير لادخال مباحث الكون و نحوهما لانهما دفعيان عندهم لا تدريجيّان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعى و هى الطبيعة حركه‌ٔ وجوداً [1] عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

۱ــ لان الحركة لا تكون متاخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، والطبيعة حركه‌ٔ و متحرك والزمان

قوله (ص٩٢، س١٤) : «فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمنة حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث النفس الانسانية السيالة بما هي نفس جميع ازمنه: بقائه اى احداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها فى ايام الرضاعة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال فى حدّ الانسان : حيوان ناطق مايت. فهكذا فى احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمنة حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتى لان له وجوداً امتدادياً سيّالاً ولا فتور فى الجاعل لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته فى «ستّة ايام» هى مدّة عمر العالم ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهى مدّة ايام دعوة اولى العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل نبى منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف سنة باعتبار مظهريه الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبى عندالله سواء كان الفاً نجومياً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التى هى دولته الحقة

ثم ان القول بالادوار والاكوار عند الاشراقيين المحققين معراف يناسب المقام ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيه للاكوان الطبيعه واما بحسب السلسله الطوليه النزوليه فى الايام السته ايام بروز التعينات

✓

متحد مع الحركة فى الخارج لانه من العوارض التحليليه؛ لوجود الحركة بناءاً عليهذا لايمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تامل فى ما ذكرناه و انه بالتامل جدير و هذا اقوى من الدليل الذى اقامه «اينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نورالحق سواء كان من فرطالظهوور او باعتبار الحجب النوريّة الاسمائيّة او باعتبارالحجبالامريّة والخلقية وهي: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكونالجامع فالجبروت لـه‌طبقتان طبقة عقول مرتّبة يقال لهـا عقول طوليّه‌ و طبقه‌ عقول متكافئه‌ يقال لهـاعقول عرضيّه‌ .

والملكوت لها مرتبتان اعلي و هيالنفوس الكليّة واسفل و هي مثل" معلقة، واماالاحديّه‌ والواحديـه‌ فمستثناه اذ لاخلقة هناك و نزولالقرآن في هـذاالوجه وما يليه انما هو من مرتبةالعلم العنائي علىاعلىمراتب وجودالختمي «صلىالله عليه و آله» واما بحسبالسلسلة الطوليةالعروجيه‌فالايامالستّه‌ هي ستّه‌ مناللطايف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسرّ والخفيّ والاخفي» والسابعة مستثناة لانّها مقامالفناء لاالخلقة .

اعلم انه لا بدّ ان يلاحظالعارف البصير فيالكل ما في كل كل «ماخلقكم ولا بعثكم الاّ كنفس واحدة» ويعرف ان هذهالتحولات والصيـرورة اليالله طوليّة لا عرضيّة فيالكل كما في كل .

قوله : «يكون مبدّعاً» هوالهيولي.

قوله (ص۹۳، س۱) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بلهو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناطالحاجة اليالسبب .

قوله (ص۹۳، س۳) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤّل بان مرادهم المبدءالقابلي الذى هوالهيولي و معلوم انها ظلـمة و هاوية و خاليه‌ عن جميع الحلي والخلل منالصور الجوهريّة و العـرضيّه‌ في ذاتها

وابتداء السلسلة الطوليه الصموديه .

قوله (ص٩٣، س٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ماالفرق بينه و بين سابقه اعنى قولـه : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذورا دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طوليا لان القابل يجامع المقبول وهنا فى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص٩٤، س٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيّؤ الذى في المادّة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنـا مع المادّة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففى المادّة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدّة وقسم يحصل معها واما الامكان ففى كلا القسمين فى المادّة سواء كانت مادّة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص٩٥، س١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فـلا يحسم مادّة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادّة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادّة البـدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معـها بالعرض وان كـان الاصوب

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لايخفى .

قوله (ص٩٦، س٣) : «فالحركة اذن كمال اول لشئ لا من حيث هو انسان......»

هذاالتعريف لأرسطاطاليس و قد بيّنه الشيخ بيانا مبسوطا[١] والمصنف (قدس سره) بيّنه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالا ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّة النوع وهذا ليس بمراد هنا .

وقد يراد به انه :كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هوالمراد هاهنا، فالحركة كمال اول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الانسانيه مثلاً اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته النوعيّة التى هى النفس الناطقة .

قوله (ص٩٦، س٤) : «وظن قوم هذاالظن وان كان باطلا»

من حيث ان الحركه تجددالطبيعه لاالطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهريّه لان الحركه فى مقام وجودالطبيعة لافى مقام ثانيها فقط والوجود هوالذات النوريّة للشيء سيما على اصالة الوجود .

قوله (ص٩٦، س٥) : «بل هى متحركية الطبيعة»

فان تجددالشيء بما هو تجددالشيء ليس بشيء متأصل انما الشيء المتأصل هو الشيء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشيء متأصّل والا لكان الحدوث حادثا والتأثرمتأثرا و تسلسل الامر الى غيرالنهاية : فالتسوّد ليس سوادا....... متفرع على ان الحركة تجددالطبيعة لاالطبيعه المتجددة.

١ـ طبيعيات الشفاء الطبعةالحجرية ١٢٠٥ هـ ق

قوله (۹٦، س۸) : «لاستحالة اجتماع المثلين»

وللزوم التركيب في العرض وللزوم كون معني الحركة في المقوله ان يكون المقوله موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص۹٦، س۱٦) : «واحداً بمعني الاتصال»

يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهريه اذالخروج من شيء الي شيء اذا كان بنحو الاتصال والتدريج كان حركةً فالطبيعة الساريه سايله عنده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص۹٦، س۱۹) : «ومن هاهنا يعلم»

اي من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً: «وان كان بحسب قوته الطبيعية الساريه ....»

قوله: «والقائل بالاشتداد الكيفي» ينبغي ان يراد بالقائل شخصاً معيناً كابي على لاالمفهوم الكلي ليحسن اردافه بقوله: وجماعة ممن في طبقته. كما لا يخفي .

قوله : «في مسافة شخصية لموضوع شخصي» تعليق الحكم علي الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً علي شخصية الحركه بشخصيتها .

قوله (ص۹۷، س۱) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلي»

وحينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالقطعية و هذا باطل بل له سمه وجود في الخارج غير مرهون بحدين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بسريان وجه الله البسيط في السلسلة الطولية النزوليه والطوليه الصعوديه والسلسله العرضيه من غير انثلام في وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمه للقطع وبالآن السيال الراسم للزمان.

قوله (ص٩٧، س٢) : «فيكون المرسوم منه.......»

لان الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة النفس من البدن فى آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوة مادام المتحرك متحركا او متعلق بعدم التناهى و فعلية بسبب ماهيات الجواهر النوعية كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجبا للقسمة الفعلية الخارجيه كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولى لكن الماهيه انتزاعية على التحقيق و ايضا يجرى فى السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة في قوة»

اذ الهيولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيالة ايضا بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل ولكن سيجيىء فى اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذي من المبدء الذى المنتهى امر بالفعل لكنه بالفعل الزمانى لا الآنى ولا الدهرى بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذي كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه.......»

الاول كان مذهب القوم و هذا على ماهو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والعوارض امارات الشخصية و كلمة ما الابهاميه بالنسبه الى المقدار الصغير اوالوسيط اوالكبير على سبيل التمثيل لواعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التمين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار الصغير مثلا لازم تشخصه .

قوله (ص۸۸، س۱) : «لاینفك عن مقدار»

کیف و تفاوت‌الجسم‌الطبیعی لازم‌البقاءعندالخصم والتعلیمی بالاطلاق والتعیین والعروض عروض غیر متأخّر فی‌الوجود .

قوله : «فان‌الموضوع‌الجسمانی لا یخلو عن وضع» فان‌الوضع ایضاً لازم غیر متأخّر فی‌الوجود فان‌الجسم فی مقام ذاته‌الوجودیّة ممتدّ وفیه ترتیب و وضع‌بمعنی نسبة اجزاءالجسم بعضها الی بعض و نسبة‌المجموع الی‌الخارج ولو یکن‌الجسم فی مرتبه ذاته الوجودیّه ذا وضع و ترتیب‌کان نقطة او مجرداً .

قوله : «ولیس یمنع تبدل انحاءالوجود» و یمکن ان یجاب بعکس ذلك بـان یقال: التبدل فی‌المفاهیم دون‌الوجود ؛ فان وجود ما هو کالتوسط من‌المقولة‌الذی فیهاالحرکة واحد بسیط و ان کان سیّالاً باعتبار نسبه فان کنقطه رأس مخروطـه ترسم نقطاً و تتحد بها بل خطاً لاتصافها و اما وجود ماهوالمرسوم منه کالقطع فانـه ایضاً واحد علی سبیل‌الاتصال و فی کـل‌مرتبة ینـتزع منه مفهوم کتبدل مفهوم النفس‌النامیة بالنفس‌الحیوانیه و هی بالنفس‌الناطقه ولا تصیر انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات‌المتفرقة .

قوله (ص۹۹، ص۶) : «البحث‌الثالث انه‌قد ثبت.....»

هذا ایضاً جواب بطریق‌الحل فکان‌الاولی ان یقال هناك ان فیه ابحاثاً و جمله بحثین لکون‌الآخرین بحثاً بطریق‌الحل فان هذا اثبات بقاءالموضوع بوحدتـه و شخصیّته بالمقایسة الی بقاءالموضوع وهوالهیولی فی‌الانقلابات بل هنا اولی من‌هناك للاتصال فی‌الحرکات وما فیهاالحرکات .

قوله (ص۱۰۰، س۳) : «كما ذهب اليه الرواقيون»

اللام للعهد الذهني لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان الامتداد الجوهري صورة جسميّة و هي الجسم عندهم لان الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيولى لا تعين لها اصلاً بل هي مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة تقول به في الصورة الجسميّة فهي مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد و في نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجي في شرح التجريد من قبلهم يؤدّى الى هذا لانه حكم الهيولى أجراه الى الصورة وفي الحقيقة انكار للجزء الصوري و كذا من يقول ليس في الجسم الا اتصال واحد وهو اتصال الجسم التعليمي والطبيعي متصل باتصال التعليمي والتحقيق ان التعليمي متصل بالاتصال الجوهري الذي للصورة الجسميّة والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليمي قدر الطبيعي ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت في مرتبة ذاتها اما جوهرا مجردا فكيف يعرضه المقدار أو جوهرا فردا و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص۱۰۰، س۷) : «وكما ان السواد في اشتداده له فرد شخصي من الوجود الزماني»

يعني ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل في الموضوع انما هو بالفعل الزماني كما اشرنا سابقاً وان لم يكن الافراد الآنيّة ولا الزمانية الا بعاضيه من المقوله التي فيها الحركه بالفعل بل بالقوة فانها منطوية في ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزماني .

قوله (ص۱۰۱، س۷) : «واعلم ان ما ذكره مغالطة»

يعني ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شيء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة ـ

الحقایق مواطاة فهو هی فلم یبق لتبدل المختلفات لکن الجسم بشرط لا الذی هو ـ الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعینه .

قوله : «بل النامی هو زید» کلمة بل للترقی یعنی بل نقول الموضوع هو زید ـ المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زید ولا انه بدنه .

قوله (۱۰۲، س۳) : «منها انها طالبة لاحیازها»

یعنی الحرکات المستقیمة تدل علی الجهات والجهات علی المحدود کما قرّر فی موضعه .

قوله : «جسم ابداعی فلو کان محدثا لکان مسبوقا بمدة» والمدّة قدر حرکة ـ الجسم الابداعی فیلزم من رفعه وضعه وایضا لو کان محدثا و منقطعا لزم الانقطاع ـ الزمان وانقطاع الفیض اذ لولاه لم یکن جهة و لولا الجهة لم یکن ترکیب لان ترکیب العناصر توجه من جهة الی جهة و لو لم یکن ترکیب کان قطع الفیض والامساك عن الجود ولا تزیده کثرة العطاء الا جودا وکرما و ایضا لوکان محدثا لاحتجنا الی جسم آخر یکون بحرکته رابطا له الی القدیم والحدث الزمانی المنقطع لا یمکن ان یکون حام للحرکة الغیر المتناهیة .

قوله : «دوری الحرکات» ولو کان مستقیم الحرکات ولو کان فی اللاجهة جهة و ایضا لم یکن فلکا لان الفلك مبدء المیل المستدیر لا المستقیم .

قوله : «الغیر المتناهیة» لانهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعکس نقیضه ما لم یمتنع عدمه لم یثبت قدمه و ایضا لوکانت متناهیة محدثة لم یمکن ربطها ولا ربط الحرکات المستقیمة العنصریة المتناهیة بالقدیم اذ ربط الحوادث بالحرکة ـ الدوریة الغیر المتناهیة وانقطع الفیض و هو محال .

قوله : «فلا بدّ لها من قوة عقليّة» لانالقوىالجسمانية متناهية التأثيروالتأثر الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال علىالمطلوب باعتبارالمبدءالفاعلى للفلكوالثانى باعتبارالمبده القابلي .

قوله : «يدل على وجود مدبّر عقلى» سيما فعلالتصويرات التى هى احكم و اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطالالمصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض الملّيين القائلين بابطالالقوى والطبايع ظاهر فانالشيخالاشراقى قد اسند افعال النبات وغيرها الى اربابالانواع و اماعلىطريقةالمشائين والمصنف(قدسسره) الذين لم يبطلوها فهى مسخّرة بايدىالعقول والملائكة اذ ربطالمبادى السافلة بمبدءالمبادي تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هي المبادى العالية المفارقة لعدم السنخيّة بينالسوافل واعلىالاعالى .

قوله (ص۱۰۳، س۱٤) : «و بحسبالنوع امر عقلى.....»

اذ كما ان للنفس عناية ببدن شخصي فلربالنوع اعانة بجميع افرادالنوع كانه نفس له .

قولهتعالى (ص۱۰۳، س٤) : «مامن دابة ، الآية [1] »

لعل نواصيها اربابالانواع التى هىالعقولالعرضيّة او اسماءالله عندالعرفاء و ربى على [2] صراط مستقيم اى ربّالانسان هوالوجود الاوسعالاتمّ و هو اسمالله

۱ـ س۱۱، ی ۵۹

۲ـ ما من دابة...لعل فىالآية اشارة الى ارتباطالحقمع كل شئ بالوجه و هوتعالى اقرب من كل قريب و قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علمالانسان بذاتهو صفاته معلوم حضورالحق و قربه و علمه بالحقايق لان نسبةالوجود الىالحق بالوجوب والىالخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص۱۰۳، س۱۲) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفه‌ وانهاج متفاوته‌ على سبيل ـ الشعور فهى بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص۱۰۳، س۱۵) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهى قسرية وان كانت وصفا بحال متعلقه‌ فهى عرضيه‌ .

قوله : «اما اولا فلتناهى[1] الاجسام» ان قلت : عدم تناهى الاجسام لا يلزم من فرض المحركات المتحركات الغير المتناهية اجساماً يلزم عدم تناهى الابعاد و ان كانت جسمانية يلزم عدم تناهى العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهى الاجسام يلزم على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول سريانى فى الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدده الجسم والنفس بما هى لها تعلق بالبدن فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهراً و يحرك الجسم اينا بل يتحرك اينا ايضاً كحلق القيد .

قوله (ص۱۰٤، س۱٦) : «بالكلام فيه»

لأنها مثله فى استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

۱ـ فى النسخ التى رأيناها «فلتناهى العلل...» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجوده عند المحشى الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» فلذا اتعب على نفسه وارتكب هذه التكلفات

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص١٠٥، س١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانيّة اشمل واسبق من الكميّة والكيفيه‌ ثم الوضعيه‌ اسبق من المكانيّة لحدوث المكانيه‌ وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيّة‌ا لفلكيّه‌ لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه‌ بالاستقامه‌ والرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانيّة لكونها من جهه‌ الى جهه‌ يحتاج الى موضوع الوضعيّة لتجدد الجهه‌ .

قوله (ص ١٠٥، س١٢) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لانّها من السكون الى السكون فهى منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفى قوّة تناهي فيض الله و نفاد كلماته و افول نوره ودلّ كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدّرها وهى موضوعة ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدّرها و هى ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبير الذارع و كذا المثقال يوزن الاستار و هو الرطل وهو المنّ و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان‌المثقال يتطرق الى‌اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .

قوله : «يتفاوت‌الحركات فيه» على‌سبيل‌التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او يتفق .

قوله : «فى‌المقادير الممتنعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها‌الحركة كالوضع‌الفلكى .

قوله (ص١٠٦، س١٠) : «من جهة انقسامه»

اي يتعددالحركة من‌جهةالانقسام‌الوهمى الذي للزمان بالزمان اذ تقسيم‌المقدار تعديد له فكما ان‌الجسم‌التعليمى مقدارالجسم‌الطبيعي ومساحته والكم‌المنفصل عدده‌ومكياله والطبيعي في نفسه لا قدر و مساحة وعدده له بل لا يعتبر فيه‌التناهي لان من تصور جسماً غير متناه فقد تصوّر جسماً لاجسماًلا جسما كذلك‌الحركة في ذاتها لا قدر و عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما ان‌الاشياء الطبيعيّة فى الزمان بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من‌مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك نفسه و حركته واقعان فى‌الزمان كما سيأتى‌وقد يشك فيه لانهما منشأ‌الزمان ولا وجه له لان استعمال كلمة فى فى‌المواضع مختلفة فالزمان فى‌حركة الفلك من قبيل‌العرض في‌الموضوع و حركة الفلك في‌الزمان من‌قبيل‌الجسم الطبيعى و فى‌التعليمى اى محدود و ممسوخ به كالموضوع‌المحفوف بعوارض .

قوله (ص١٠٦، س١٤) : «لكان ممتنعاً»

اى ممتنع‌الكون لان‌الكلام فى‌الكائن الممكن امكانا استعداديا .

قوله : «فلحدوث علة محركة» لان علة الحدوث حادثة اذ لا ربط للحادثات بالقديم .

قوله (ص۱۰۷، س۵) : «فالمتصل هوالحركة بمعنى‌القطع.....»

التفصيل ان هاهنا امورا اربعةالحركةالقطعيةـ و مقدارها الـذى هوالـزمان والحركة التوسطية و مقدارها الذى هوالآن السيال و كما ان‌القطع راسمهـ التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطةالسيالة التى فى رأس‌المخروط الراسمـة للخط بسيلانها و عندالمصنف (قدس‌سره)الحركةالقطعية موجودة فى‌الاعيان‌كالزمان و عندالقوم وجودها انما هو فى‌الخيال واما فى‌العين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عنداكثرهم ومنهم‌من قـال ان‌الزمان بمـعنى الآن السيال موجود كما ان‌الحركة التوسطية موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجملهـ كل من‌ـ الامورالاربعة امر واحد ذوشئون غير متناهية اما التوسطيةـ والآن السيال فظاهر و اماالقطعيةـ والزمان فلاتصالهما والاتصال‌الوحدانى مساوق للوحـدة الشخصية و شئونهما واضحة و اما شئون‌التوسط والآن‌السيال فنسبهما المتفننة المتجددة .

قوله (ص۱۰۷، س۱۵) : «بل يتشخص بهمـا......»

عطف على مقدمة مطويةـ اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضاً محدثة. اى‌النفس التى للفلك‌الاقصى فاعلة للمكان والجهـة لا جسمه‌الشخصى لحاجته فى‌التشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلولـه ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلوله‌والكل هنا منتف و ان كان جسمه مبـده قابلياً لهما .

قوله (ص۱۰۸، س۹) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهم‌القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء على‌الـزمان والحركة الا‌الباری تعالى و ضرب من ملائكته. باثبات‌الحدوث فيما مضى ومسبوقية

الوجودات التعلقیّة بوجود مقومها العینی وکون ماهیاتها القابلة لا قدیمه ولا حادثة ولا حادثة لکونها دون القدم کما انها دون الجعل و تنبیه ایضاً علی ان التجــدد ذاتی للمراد والارادة قدیمة .

قوله (ص۱۰۸، س۱۹) : «من یثبت علی الله ارادات متجددة»

فی مقابل المحققین القائلین فی ربط الحادث بالقدیم بان علة کل حادث مجموع اصل قدیم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعــه من الحرکة القطعیه الوضعیة ـ الفلکیه .

قوله (ص۱۱۰، س۹) : «فلا دور»

بیان الدوران الماهیة فی کلا التعریفین معرّفة بما هو والماهیه لیست الا هو مع یاء النسبة و تاء النقل و بیان الجواب واضح .

قوله (ص۱۱۰، س۱۶) : «ولیس اذا لم یکن.....»

الفرق بینه و بین سابقه ان : فی الاول منع النقاضة لــوضوح ان اقتضاء الشیء واقتضاء مقابله ثبوتیان و هنا التزم النقاضة بدلیل قوله :

لان خلو الشیء عن النقیضین ...... ومنع المحالیة لانه خلو فی المرتبة .

قوله (و لهذا)

ای لان المرفوع هو الکون فی المرتبه لا مطلقاً فالکتابة مثلاً اذا رفعت عن ـ المرتبة یقال تخلو الماهیة عن الکتابه التی فی المرتبه و کذا تخلو عن رفــع الکتابه الذی فی المرتبه والا لکان المرتبه فی الاول عین المرفوع وفی الثانی عین الرفع والنفی قال الشیخ بتقدیم السلب[1] علی الحیثیة ، فیــعم عــارض الماهیة ایضاً کالوجود

۱ـ الهیات الشفا الطبیعة الجدیدة فی الجمهوریة العربیة مع تحقیق «الاب قنواتی ، سعید زائد» ط ۱۳۸۰ ق ص۱۹۶ الی ۱۹۹

والوحدة والتشخص والامكان و غيـرها مما اتحدت مع الماهيّة ولا يخلو منها فى اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الـذى فى المرتبة والوحدة التى فى المرتبةوهكذا، لاالمطلق، لان النفى يتوجه الى القيد، بخلاف مـا اذا اُخّر السلب فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باىّ وجه اخذت .

قوله (ص۱۱۱، س۱۱) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحدالطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيث بالمرتبة لزم الاتحادبخلاف ما اذا كان احدهما سالباً اذااخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذاالانسان مثلاً مخيّث بحيثيّةالمرتبةوالذات

قلت: لا يلزم، فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لاالاتصاف بالسلب و سلب الربط ، لا ربطالسلب و هذا ايضا اخدالوجوه لتقديم السلب على الحيثيّة .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا موجباً و سالباً حتى لا يجوزالخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمةالعرف يكون الزاماً على المجيب حيثانهما فى قوّة النقيضين من جهة انهما من الامورالعامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لانجيبه باختيار احدهمالاجل انهما نقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه انّ الانسان لايخلو عنهما و يتصف فى الواقع دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوّةالنقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

۲ـ اى السعةالوجودية والاطلاق الخارجية .

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيثاً بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص١١٣، ١٠) : «وفى المطارحات من حيث......»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيّفة لان المطابقة محققة في نقش الخاتم بالنسبه الى مطابقاته وفى الاشخاص الطبيعية ايضا لان الطبيعة فى كل مطابق للآخر، حيثها ـ الشيخ بالحيثية المذكورة اى مطابقة الظل لذى الظل فان الوجود الذهنى وجود ظلى غير اصيل .

قوله (ص١١٣، س١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اى استواء نسبة الوجود العقلانى الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون ـ الواجب والعقول المجردة كليات عقليّة لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلانى الوجود الذهنى للطبايع والمفاهيم العقليّة حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلى مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهى بما هى موجودات فى الذهن اى لها وجود رابطى بالنفس، كليات عقليّة لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتيه فانها «حينئذ» جزئيّة وليست كليات عقليّة وان كانت كليات بمعنى اخر اى السعه والاحاطة كالفلك الكلى .

قوله (ص١١٣، س٤) : «و فيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يرادمن المثال، المثال الافلاطونى ومن الادراكيّة ، وجوده الرابطي بالنفس ومن عدم التأصيل في الوجود عدمه في هذا ـ الوجود الرابطى بالنسبة الى وجوده النفسى فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص۱۱۳، س۱۱) : «واماالامتيازالشخصى......»

لما عقدالاشراق للكلى والجزئى وفرغ عن الكلى شرع فى الجزئى لكن الاولى ان يقال: واماالتشخص لانه ليس نسبيّاً بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص۱۱٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً عن طريقتنا»

لما توجه على هذاالقول ان الفاعل علة بعيدة للتشخص لانه من علـل الوجود لاالقوام فوجودالفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست البينونة بينهما عزليّة اذالوجودالخاص فقر بحت و ربط صرف بوجودالجاعل .

ثم ان ظاهرالقول بان التشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألهين و انما لم يحمله عليه ولاالقول الآخر من انه بالارتباط الى الوجودالحقيقى بل لم يتعرض نها لان الماهيّة فيها اصيلة فى التحقق والجعل و هى حيثيّة الابهام فمن اعطى الماهيّة لم يعط التشخص ولا ارتباط للماهيّة والانتساب الذى قالوا به مقولى فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجودلكن وجودالفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالى ان يقول هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص۱۱٤، س۱۱) : «بجزء تحليلى»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميمة لكان المنضم اليه موجوداً قبـل الانضمام قبليّة بالوجود اذالمفروض ان الانضمام خارجى والشىء ما لم يتشخص لم يوجـد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

قوله (ص١١٥، س٣) : «وان مجموع الكليات كلي»

اذ من المعلومات البيّنة ان ضم الكلي المنطقي ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكلية و ضم الكلي العقلي الى مثله لا يصير مناط الجزئيّة ايضاً و كذا ضم الكلي الطبيعي و هو الماهية التي لا كلية ولا جزئية الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، في منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص١١٥، ٦) : «فان الهيولي»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص١١٦، س٢) : «بتحقيق مسئلة الوجود»

من: ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعيه لا من عوارض الوجود لها والانضمام في العقل فيكيفيه الاثنينيّة في ظرف الاتصاف كما بيّنا في معنى الجزء التحليلي .

قوله (ص١١٦، س٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك في المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو المتى والضمير في امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص١١٦، س١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) في مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعي والا لكان مجرداً ولا و ضعيًا غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتدا في ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاته‌الوجوديّة هذاالتمادى والتباعد المكانى كـذا لها التجدد والسيـلان والامتداد الزمانى فللجسم فى ذاته المتى‌كالوضع الا ان فى اعتبار العقل هذاالوجود مضاف والى‌الجسم اوّلاً و الى هذه‌المعنونان ثانياً وهذا مرادنامن‌اللازم‌الغيرالـتأخر فى‌الوجود فاذن صح ان‌الوجود مشخص له‌و صح ان‌الوضع والمتى مشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضميمة[1] لوجودالجسم و اذا قيل التشخص بنفس الـوجود اريد وجود نفس‌الطبيعة النوعية فان وجودان اعراضه تشخصات للطبايع‌النوعيّة التى لانفسها لاالطبيعه موضوعها نعم امارات تشخص‌الموضوع .

قوله (ص۱۱۶، س۱۱) : «فما ذكره‌الشيخ»

يعنى قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم‌هذاالتوجيه فان‌وجودالجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص۱۱۷، س۱۱) : «وكذا حال‌الزمان»

اى فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد على‌الشيخ لان‌الزمان عنده ليس مقدار سيلان‌الطبيعة بل مقدار سيلان‌الوضع الفلكى فليكن منظورالمصنف (قدس سـره) التحقيق لاالاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم‌الاثنين...»

ففى كل من هذه الثلاثة اعنى‌الزمان والعدد والخط و نحوها مافيه التـفاوت ومابه‌التفاوت واحد و هذا حكم حقيقة‌الوجود .

۱ــ و يرد عليه انه قد حقق فى مقره ان‌التركيب بين‌الاعراض وموضوعاتها ليس‌تركيبا انضماميا بل‌التركيب فى‌جميع‌الاعراض و موضوعاتها بل فى‌كل شيئين يحمل احدهما على‌الآخر اتحادى عينى والتركيب‌الانضمام انما هو فى‌المركبات الاعتبارية كتركيب‌البيت مثلا .

قوله : «ما هو مصطلح القوم» اى المعلول لا مجرد مالا ينفك عن الشىء او عارض ممتنع الانفكاك .

قوله (ص۱۱۸، س۳) : «وممّا استصحبه القوم»

و بعض رؤساء الأشاعرة كالامام الرازى تمسّك به للقول بالترجيح بلامرجّح الذي هو مذهبهم .

قوله (ص۱۱۸، س٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة......»

و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة فالدايرة العظيمة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدواير العظام الاخر و النقطتان الساكنتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الى جهة الحركة و فى تعيين الحركة ثلاثة اسؤله احدها ما مرجّح هذه الحركة فى الاقصى مثلاً على حركة اخرى مساوية لها من الافراد المتساوية لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجّحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجّحها على الاخرى المخالفة فى قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى مامرجّح هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة المتساويتين قدراً و جهة او بحركة مخالفة قدراً او جهة خصّ هذا بالصدور والوجود فى الخارج دون ذاك .

قوله (ص۱۱۹، س۲) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»

هذا محطّ حصول فايدة الجواب يعنى ان فى الفاعل المخصوص خصوصيّة خاصّة بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً ولاحقاً و اجتماعا و تبادلاً كما طرد الغير لحوقا و اجتماعا و تبادلاً قابليّة القابل الفلكى على ماشار اليه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل......» فان كل نوع منه منحصر في فرد و محفوظ به و حده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً في اثبات المطلب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصية خاصة مع معلول خاص كما يذكر في اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول» و غير ذلك فهي يقتضي ترتب المعلول المعين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول اذا كان المجعول بالذات هو وجود الشيء ولا بد من سنخية بين العلة والمعلول فاذا تحققت السنخية تحققت الخصوصية «بتة» بخلاف ما اذا كان المجعول بالذات هو الماهية اذ كما لا سنخية «حينئذ» كذلك لا خصوصية.

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصية التي في الفاعل العقلي وجود معين هو عين الهوية المخصوصة ابى ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه الماهية المعينة المتشخصة بتشخص ذلك الوجود.

قوله : «و تهيؤ الفاعل» لان مادة الفلك لا سبق زمانياً لها على صورته حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مر انه لو كان الفلك مسبوقاً بمادة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل في شرايط الحدوث او الخلف.

قوله (ص١١٩، س٩) : «فاذا كان تعين الفلك بوجوده......»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذات من بين الذوات الشخصية لان الاحوال الخاصة من العوارض المشخصة لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصية.

قوله (١٢٠، س٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذ الواحد مادة الكثير ان قلت : الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعي لان الماهية «من حيث هي ليست الا هي» قلت: نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقة للوجود بل عينه فكما لم تخلوا لماهية مادامت ملتفتا اليها العقل عنه في مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهية منهما و من العوارض الاخرى الغير المتأخرة في الوجود ليس مطلقها بل ما كان في المرتبة بنحو العينية او الجزئيه كما هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مر.

قوله (ص١٢٠، س٨) : «فالمتكثر بالذات»

اى في ذاته هو المادة و ليس المراد المتكثر بنفسه حتى يقال انه نفاه اولاً عموماً مع انه محال في الواقع بل المراد ان ما يتكثر اولاً هو المادة المجسمة و لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكثر المكثر ان قلت: بالاخرة يؤل الى الحركة فهي يلزم ان يكون متكثرة بذاتها: قلت: المتكثرة بنفسها التى قال بمحاليتها هي المتكثرة بالكثرة الافرادية بالفعل لا بالكثرة الاجزائية بالقوة كما في الحركة و هذا جار في الجسم ايضا.

ثم ان في قولهم : تكثر نوع واحد بالمادة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل القطع والحركة اشكالاً من النقض بافراد النوع في عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا مادة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) في كتبه: انه اذا تصور[1] خط بنصفين في الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

١ـ الاسفار العقلية مباحث النفس ط١٢٨٢ هـ ق ص٦٠ والعقل والمعقول ص ٢٤٠ .

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولـون بان هذه الصور الكونيّة بامثالها في النفوس المنطبعة الفلكيّه‌ لكنها منطبعه‌ في جسمها فكل له وضع و موضوع متميّز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخياليّة اذ الخيال عندهم قوّة حالة في الروح البخاري حلولا سريانيّا واما محذور انطباع العظيم في الصغير فمشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضـا بالمادّة ولواحقها .

واما ثانيا فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنّف (قدس سره) في كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثرا وجوديّا طبيعيّا و ماهيّة لا ماهية فقـط اى حصصها الشخصيه‌ والماهيات ـ الجزئيّة فتخرج الصور المثالية التي هي في القـوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهي موجودة بوجود واحد على تطفلاء ، فان وجودها الخاص بها هي الوجودات الطبيعيّة المتشتة التي فيما لايزال هي موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيّات بنحو الكليّة بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لا لها و كذا الصور الخياليّة موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التي في موادها و امـا ثالثا فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصه‌ والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصّة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحـوق التشخصات بالطّبيعه‌ النـوعيه‌ والمشخص او امارة التشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدّات لحصولهـا في العالم الطبيعي بل في العالم الاخروى حدوثا لا بقاء واستدامه‌ لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحولات وبالجمـلة للمواد اعداد في هذه الصور الطبيعيّه‌ لا مطلقا اذ

قد يكون تكثرالصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلناالمسئلة فى رسالة عليحدة اجابة لاستدعاء بعض الاصحاب[1] من شاء فلينظر[2] .

قوله (ص۱۲۰، س۱۰) : «حركةالقابل»

فى الاستعداد و صور هى مابه الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة .

قوله (ص۱۲۰، س۱۱): «بسبب كثرةالقواطع كالتبخيرات والتدخينات»

و غيرها من الاسباب الطبيعية والصناعية .

قوله : «ولولاالحركة»

اى الحركة الاستعدادية والجوهرية والاخرى العرضية الأرضية والوضعية السماوية الرابطة للحوادث بالقديم .

قوله (ص۱۲۰، س۱۶) : «وبالحركة ينقسم فى الزمان»

اذ بالحركة يقع الشىء فى الزمان و ينطبق عليه و من السنة الضرورية للحركة ـ الزمان فكما يتكثر الماديات العنصرية بالاوضاع يتكثر بالأزمنة .

قوله (ص۱۲۰، س۱۸) : «وبالثاني ينقسم بالفعل»

اى بالاخر و هوالوضع ففى العبارة تسامح .

قوله : «فنسبةالحركة» لأنه كما ان الهيولى ما لم تصر مجسمة لم تصر مكثرة كثرة وضعية اتصالية كذلك ما لم تصر سيالة منوعة لم تصر مكثرة كثرة زمانية اتصالية .

۱ـ هذه الرسالة موجودة فى المكتبة الرضوى و مكتبة كلية الآداب فى الطهران و قد ذكرناه فى المقدمة .

۲ـ ولنا رسالة مبسوطة ابسطهما الله المحشي الحكيم وقد حققنا هذه المباحث بتعليقات لم يسبقها اليها احد من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدرالحكماء بمالامزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شىء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسمية واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص۱۳۱، س۲) : «واما وحدة وضع مثل الانسان....»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتفاريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوة .

قوله (ص۱۳۱، س۴) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاخذ عكس نقيضه فكما صح ان كل نوع منتشر الافراد مادى صح ان كل ماليس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد.

قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل المستدير فصل للفلك وافضلية الحركة المستديرة و اقدميتها و اتميتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذ الاتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصر اشخاصاً . ان قلت: لم لايجوز ان يكون الفلك اوالفلكى مفطوراً على الانفصال ، فمتى جعل جعل مفصولاً. قلت: لو كان الانفصال ذاتياً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيته النوعية فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

علی الکثرة فما لم یرفع الوحدة الاتصالیة لم یحصل الهویات ولـم یکن لها مقتضی و حکم الامثال فیما یجوز و فیـما لا یجوز واحد فجاز علی متصلها الانفصال و علـی منفصلها الاتصال کما ذکروا فی مـذهب ذیمقراطیس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حیث لا یجوز علیه الفک لا یتـبدل وضع اجزائه کل بالنسبة الی الآخر .

قوله (ص۱۳۱، س۱۱) : «وهذا التفصیل لا ینافی قولنا....»

الصواب ان یقال: لانّ هذا فی التشخص بالمعنی الاعم من امارة التشخص. او یقال: هذا فی التشخص بمعنی التمیـز . واما ما ذکره (قدس سـره) من: انها انحاء ـ الوجودات . فلا وجه له لان تشخص کل وجود لنفسه بالذات و لماهیته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخـر الا بمعنی آخـر .

والحاصل ان التشخص لما کان ممیزاً ایضاً فالتمیز اما بنفس ذات الشیء بحیث لا یزید علی ماهیّته کالواجب تعالی.واما یزید علی ماهیته کتشخصه، فاما بنفس فاعله للخصوصیة الخاصة السابقة الذکر ولا قابل کالعقول المفارقة واما بالمادة القابلـة فقط من غیر مدخلیة العوارض اللاحقة للمادّة کالفلک والفلکی واما بالعوارض ـ المفارقة اللاحقة لعدم الاکتفاء بالمادّة کالعنصر والعنصری و لیس المقصود حصـر التمیز فیها کما فی الواجب بصفاته المختصة وفی العقل بماهیته وفی الفلک بفاعله و فی العناصر بما سوی العوارض المفارقة هذا ماکتبنا سابقاً والآن نقول: هذا التفصـیل فی التشخص بمعنی وجود نفس الشیء حق و صواب ایضاً اذا الامر فی الواجب تعالی ظاهر و اما فی العقول فحق ان تشخصها بفـاعلها لان وجود فا علها مقوّمها فـاتها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهى من صقع الربوبيّة كيف و «ماهو» فيها «لم‌هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للماديات واضافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقوليّة فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشيء بعين وجود نفسه .

قوله (ص۱۲۱، س۱۷) : «فى تحقيق معنى الجنس والمادة»

اى الجنس الطبيعى والمراد بالمحموليّة الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصداقه وكذا فى النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادّة الاولى نوع بسيط فى نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص۱۲٤، س۷) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس و ذات المادّة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجيّة جايز ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص۱۲٤، س۸) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأيّسين على بقاء موضوع النمو بان الجسم الباقى هو الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزايل هو الجسم لا بشرط الذى هو الجنس بل تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص۱۲٤، س۱۲) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تتميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهيّة الجنسيّة الجنسيّة

تحتاج الى‌الفصول‌وجوداً وتحصّلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى‌المقسم الى المقوم فلايحتاج‌الجنس الى‌الفصل فى شيئيّة ماهيّته لان شيئية ماهيه‌ٔ كـل جنس معين معلوم فالحيوان هوالجسم النامى‌الحساس والكمّ هوالقابل للقسمة الـوهميّة بالذّات والكيف هوالهيئه‌ٔ القارة‌المخصوصه‌ٔ و هكـذا وليس نقصانه لانه بعض ـ الماهيّة لانه فى لحاظ نوعيّته ايضاً بعض‌الماهيّة وايضاً الماهيّة‌الفصليه‌ٔ ايضاًناقصه‌ٔ لانها ايضاً بعض‌الماهيّة غير مقصودة بالاشارة‌العقليّة فى اجراء احكام‌الماهيّه‌ٔ هو ـ الماهيّة النوعيه‌ٔ فبيان‌الفرق بين‌الماهيـه‌ٔ‌النوعيّة والماهيّه‌ٔ الجنسيه‌ٔ بـوجهين :

احدهما : ان‌النوع فى عالم‌الابداع وعالم‌العقول‌المتكافئة متحصل مجرد عن ـ العوارض‌الماديّة من‌الاوضاع والجهات والامكنه‌ٔ والاوقات و نحوها بخلاف‌الجنس فانه لا محيص له من‌الفصول سواء كان فى‌عالم‌الابداع اوفي عالم‌التكوين هذابطريق الاشراقيين واما على طريق‌المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان‌النوع فيه موجود تـام مجرد عن‌الاجانب والغرايب و بالجملة عن‌العوارض التى هى امارات‌التشخص .

و ثانيهما : ان‌النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذااخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين‌العوارض المشخصة وجوداً غاية‌الامر ان‌العوارض بما هى عرضيات مـراتب ثواني ووجودات لواحق للنوع و له‌مرتبة وجود اول و مقام سابق بخـلاف الجنس بالنسبة الى‌الفصول فانه متحد معها وجوداًفناء‌الجنس فى فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق‌الجنس على‌الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على‌الكثرة‌المتّفقة .

قوله (ص۱۲۵، س۷) : «من‌الانفعال‌الشعوری»

بناءً على ان‌الادراك عندهم انفعال من‌الصور‌المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك‌الحيوان علماً انفعاليّاً لا فعليّاً و اماعلى مذهب‌المصنف (قدس سـره) نفسه

فادراك الجزئيات بالخلاقيّة والكليات بالاتحــاد [1] .

قوله (ص۱۲۵، س۹) : «مبدء هذا الفعل»

اى الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لامكن ان يراد بالفعل التــحريك الذى هو اثر القوة المحركة الحيوانيّة .

قوله (ص۱۲۵، س۱۷) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة فى الذهن»

فى كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما: ان الكثرة امر ذهنى والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هى عينه

قوله (ص۱۲۵، س۱۹) : «فمنها ما يلزم ....»

اشار بكلمة «من التبعيضيّة» الى كثرة انحائها التى لم تذكرو كلــزوم تعيّنات صنفيّة و شخصية لطبيعه- نوعيّه- و لزوم كثرة المراتب لحقيقه- الوجود و لــزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخّر فى الوجود و لــزوم كثرة المفاهيم الاعتباريّة لكل بسيط وغير ذلــك .

قوله (ص۱۲٦، س۳) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول من الحيوان....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التى هى صفتاه من التعين الّذى له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذى له باعتبار ذاته اوالتعين الّذى باعتبار قوام مفهومه حيث ان الفصل المقسم غير معتبر فى قوام الجنس والابهام الذى في وجوده اوالتعين

۱ــ والحكيم المحشى دائما يتكرر هذا الكلام و قدقلنا ان النفس على مشرب المصنف خلاق للصور والمعانى وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدورى والاتحاد فى مقام الصعود والخلاقية فى التنزول ولا يتفاوت الامر فى الكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالى خلاق للصور التفصيليه؛ .

الّذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادّة لكنّهما واحدة ذاتا والابهام الّذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهادالمصنّف (قدس‌سره) .

قوله (۱۳٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه و بين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان‌التحديد فى ظرف‌العقل لاغير والجنسية والفصليّة وان كانتا من‌ـ المعقولات الثانيه- ايضاالا ان‌المراد هناك‌اعم من‌الجنس والفصل‌الطبيعيين اوالعقليين.

قوله (ص۱۳۷، س۱۱) : «كذلك‌الصور‌الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالّها فلا بد من دخول المـحل فى حـدّها .

قوله : «وفى‌المركّب يتكرر» اى فى‌المركّب من‌الصورة الطبيعية والعـرض فان‌الجوهر مرّة داخل فى حدالصورة الطبيعيّة و مرّة فى حدالعرض كذا قال(قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص۱۳۷، س۱۳) : «او قطعة‌الدايرة بالدايرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعة‌الدايرة بالدايرة .

قوله : «على ان اجزاء الحدّ...» كلام آخر على سبيل‌الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه‌المسامحة اى زيادة‌الحد على‌المحدود لكن لم يقع ما هوالاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف‌الانسان بالاصبع والقائمة بالحادّة والدايـرة بالقوس بان يقال‌الانسان رأس و قدم و اصبع وكذاوكذا والقائمة هى‌الزوايا الحوادّ او كل زاوية من‌المثلث المتساوى‌الاضلاع ثلثا قائمة والدايرة هى‌القسى لانها اجزاء متقدمه- بالطبع كما هو شأن‌الحد فاجاب بان هاهناوقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذا التحديد للجزء بالكل بان معرفة الحد والكل متأخر عن الجزء والفرق بين التقريرين ان في الاول استفساراً بانه لم رجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديد بالاجزاء الخارجية مع انه اقرب و جوّز هذا و في الثاني ذكر علاوة لتزييف هذا التحديد بالكل بانه ينبغي ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفي الجزئية للاجزاء بالنسبة الى حقيقة المحدود (الى آخره)

قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كمالية الهوية لا اجزاء اصل الهوية كما في الاصبع فان اجزاء الهوية المأخوذة في مقام اجزاء الماهية اما اجزاء اصل الهوية مطلقا كالجسم واما اجزاء كمالية الهوية كاليد او كمالية اجزاء الهوية كالاصبع او كمالية حسنها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم في المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذي هو الكم و هو قابل للقسمة مادة لهيئة الدايرة السطحية او الخطية و كذا مادة لهيئة الزاوية فان الزاوية سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئة محاطية السطح عند تقاطع خطين .

قوله : «والغلط في الاول.....» ففي الاول اذا اخذ الاصبع في تعريف الانسان اخذ ما بالعرض الذي هو الاصبع لانه من اجزاء كمالية اليد التي هي من اجزاء كمالية الانسان كما مر لان الجزء الاصلي له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غير لازم، مكان المقومات و في الاخيرين اذا اخذ القسي في تعريف الدايرة و زوايا الحواد في تعريف القائمة اخذ ما بالذات الذي هو اجزاء الخط والسطح اللذين هما مادة الدايرة والقائمة التي هي كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدايرة شكل و هو هيئة في

الخط والقائمة شكل و هو هيئة فی السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثاني : ا ه اخذ ما بالذات الذی هو الاتصال فانه ذاتي للدايرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسی للدايرة والحواد للقائمة وثلثی القائمة لزاويه من المثلث والكل باطل لان كلاً منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص۱۲۸، س۳) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقی لان ما قبله تام فی اثبات المطلوب كما لا يخفی .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص۱۲۸، س۸) : «فيلزم ان يبطل»

لان احد المتحدين لا يبقی اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتی .

قوله (ص۱۲۹، س۲) : «ولم يزل بما هو مادة»

ای ذات المادة و بعبارة اخری المادة البعيده واما المادة النوعية والمادة القريبة فقد زالت لان المادة محتاجة فی التنوع الی الصورة النوعية و اذا زالت العلة زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنسی والجسم الذی هو مادة فان الاول امر مبهم مأخوذ لا بشرط والثانی معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقی الجنس و يزول فصله .

قوله (ص۱۴۹، س۳) : «کیف والفصل ....»

یعنی انهما علی تقدیر کونهما وجودین لا بد من الاحتیاج بینهما لیؤدی التركیب الی الوحدة ان قلت هذا وارد علی المصنف ایضاً اذ الصورة شریکة العلة للمادة قلت: ماهی شریکة العلة هی العام البدلی من الصورة ان قلت فلیکن العلة للجنس هی العام البدلی من الفصل قلت: لما کانت المادة واحدة بالعدد باقیة فی الاحوال والتبدلات جار فیها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هی وجودات الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فی الناطق بطوره و فی الصاهل بطوره و کذا فی الهیولی و فی العقل المفارق .

قوله (ص۱۴۹، س۸) : «من الجنس والفصل متعلق بکلا التركیبین» .

«من الجنس والفصل متعلق بکلا التركیبین» .

قوله (ص۱۴۹، س۱۲) : «قلنا المادة لما کانت فی ذاتها امراً مبهماً......»

من حیث جواز تحولها الی صورة بعد صورة لأنها قوة بحته لا فعلیة لها ولا تعین حتی تأبی عن التحول الی الصورة فهی تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد القوة والمبهم بالفعلیة والمعین وبالجملة اتحاد اللامتحصل بالمتحصل وفیه ان الهیولی

۱ـ حکیم محشی گمان کرده‌است که ترکیب بین ماده وصورت انضمامی‌است و برقول باتحاد چند مناقشه کرده‌است و بهریك ازاین مناقشات چند مناقشه وارداست چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر کرده‌است بهترین دلیل برهانی‌است که ما از برای اثبات حرکت درجوهر ذکرکرده‌ایم و برترکیب انضمامی بنا بر قول بحرکت چند اشکال وارد ساخته‌ایم اگرماده و هیولا مقام و مرتبه‌یی از خود داشته باشد که صورت درآن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی متحاز از صورت باشد و هر فعلیتی بماهی فعلیة‌ابا از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که احدهما علت و دیگری معلول‌باشد و درطول یکدیگر واقع شده‌باشند بین آنها نه ترکیب‌انضمامی است و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما توهمه‌الحکیم‌المحشی انهما مترتبان فی‌الصعود اگر ماده

←

لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شیئیة وجود ایضاً فلا تتحد[۲] مع‌الصورة اتحاد ـ الماهیة مع‌الوجود و ایضـا حیثیة القوة تنافی حیثیة الفعلیة کما ینادی به دلیل القوة والفعل المثبت للهیولی فکیف تتحدان وایضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ینافی العلیة والمعلولیة بینهما المتقابلتین بل‌الحـلولی بینهما فالتحقیق انهـما موجودان بوجودین الا انهما لیستا متکافئین کالماء والتراب بل متـرتبان فی‌الصعود و ان لا ینفك احدیهما عن‌الاخری فهما کالصورة‌الجسمیة والصورة‌النوعیة و بوجه کالبعدین المجردالمکانی والبعدالمادی‌المتمکن فیه‌وهل جعل الصورتین و وجودهما او جعل البعدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف‌الجنس والفصل لفنـاءالجنس فی‌الفصل و بالحقیقة وجودالجنس وجودات کما مضی‌فی‌الحاشیة‌الاخری ان قلت الجنس فی ـ المرکبات علی قولکم کیف یتحد مع‌الفصل جعلاً و وجوداً و کیف یصحح الحـمل

←

مرتبه‌یی از فعلیت داشته باشد منحاز از صورت بـافعلیت محضه‌است یا فعلیتی‌است که درآن شأن تحول بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خودمرکب از هیولی و صورت باشد و همیـن کلام در «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این‌کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده‌ایم چون عقل صورت بلکه یك وجود واحد را بعداز تحلیل‌عقلی بدو جزء جوهری قوة‌الفعلیة و فعلیة الموجودة منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشـراق صورت‌نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشـد نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صـورت‌معین و واحدی علت هیولی‌نیست بلکـه طبیعت‌صورت علی‌التبادل وحدت صورت دراین فرض وحدت شخصی‌است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجودشخصی عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفـارق وصورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این کلام را ما در رساله" حرکت درجوهری و شرح حال‌وآراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل ذکرکرده‌ایم .

۲ـ هیولی شیئیت وجودی و تحصل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی ندارد چون قوه در هیولا متحصل‌است و هیولی‌بعینه‌جنس مبهم‌است و علت و معلولیت آنها نظیر علیـت عقل اول از برای عقل دوم نیست وگرنه با هم ترکیب‌نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل‌است و تابع نحوه" تحقق هیولا می‌باشد

ج۲ آ

الّذی هو الاتحاد فی الوجود بینهما فانهما عین المادّة والصورة والتفاوت بین تین و ذین لیس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنی الاتحاد فی المرکّب ـ الخارجی ان یلاحظ بین المادّة والصورة فیه نحو اتصال بحیث تعدان مرتبتین من موجود واحد کالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل علی الموضوع ولیس اتحاد الجنس والفصل فیه کاتحادهما فی البسیط .

قوله (ص۱۳۹، س۱۴) : «فاذا وجدت مادة المرکب......»

فان المادّة عنده قابل الاتحاد والتحول الی اشیاء صوریّة کثیرة ووجودها وجود له انحاء ولا یأبی کثرة الاطوار بخلاف الصورة فانها لا تتحد بصورة اخری ولایمکن تحولها الیها و الا لزم الانقلاب المستحیل ولها نحو واحـد من الوجود والحاصل انّ المادة لما کانت قبل هذه الصورة متلبّسة بل متحدة بصورة اخری و لم توجد هذه الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه ویوجد فی عالم المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودین فی حال الاجتمال ولیس کذلک بل فی حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من المغایرة بینهما یصحح الحلول والعلیّة والمعلولیة عنده (قدس سره) و عند السید السند الذی سبقه فی هذا القول .

قوله (ص۱۳۹، س۱۶) : «وصودف الجنس صادقاً.....»

ای هذا الجنس الجنس الطبیعی الّذی فی المرکبات و هو عین المادّة ذاتاً واما ـ الجنس بما هو فلیس واحداً بالعـدد کالمادة التی کانت جایزة التحول عنـده من صورة الی صورة بل وجوده وجودات ویصدق علی الکثرة المختلفة الحقایق فلیس واحداً عددیاً یتبدل علیه الفصول او یتحول الیها و ایضاً لو کان الجنس بماهوهو کذلک لم یبق فرق بین الترکیب العقلی والترکیب الخارجی و هو بصدد ابداء الفرق عند قوله

(قدس‌سره) بل‌المراد «الى‌آخره» .

قوله (ص۱۲۹، س۱۷) : «ان مادةالنوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اماالتحـــرك فظاهره على‌التركيب الانضمامى المطبـــق .

قوله (ص۱۳۰، س۱) : «فهذا هوالفرق بين‌المركب والبسيط»

من ان فى‌المركب جنسه مادّة جايزة التحول الى‌الصور التى هى‌الفصول بخلاف البسيط كالعرض‌الذى هو بسيط خارجي ومركب ذهنى اذلا مادّة للعرض يجوزعليها التحول والتبدل فان‌المتصل لا يزيد على‌الكم وكذاالمنفصل فان‌الجنس والفصل فى البسيط موجود بوجود واحد و فى‌المركب وان كان كذلك حال‌الاجتماع الا ان فيه مادّة متحولة متحدة بصورة صوره- و فى‌البسيط لا ماده- كذائيه- فالجنس ماهية لها ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى‌الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس‌سره) باتحاد الهيولى مع‌الصورة نفى‌الوجود عن‌الهيولى‌بل ان لهاوجود استعدادي[1] كما ان للصورة وجود فعلى و بهذا يستتم‌الحلول والعليّة‌بينهما الا ان‌الوجود الاستعدادى لما كان خفيف‌المؤنة ضعيفاً امكن له ان يتحول‌الى‌فعليّة لا تعصي ولا تأبي من قبله كالتأبى بين‌الوجودات‌الفعليّة .

نظــم :

اذ صـــورة بصورة لا تنقلب   على‌الهيولى الانحفاظ منسحب

۱ـ وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب‌تكثرالصورة لا ان‌الهيولى وجود استعدادى منحاز عن الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءاً على‌القول بالحركةالجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجردالصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لا وجودات الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص١٣٠، س٤،٥) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعني لو كانت المادّة امراً بعينه منضماً اليه والصور منضمات و هكذا الجنس والفصل في المركبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجي الانضمامي لا يستدعى ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقيّة وان يكونا موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة الجسميّة لا توجد بدون النوعيّة دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء نفس الشيء بل ان كنت ذا بصيرة واسعة ونظر كلي وارجعت المركبات الى اصولها و مباديها القابلية و شرحت العالم تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته تكثير الواحد و ضمّمت كلاً الى سنخه وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و صدقت بما ورد في النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلما خلاء من المواليد حيناً و كان آجاما برهة وكان مملوءًا من الضفادع مدّة و كان مملواً من الافراس دهراً و من الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تامّاً مرتبا مرجع الكل الى مقامها الهيولوى ثم الامتدادى الذي هو «كقاع صفصف لا ترى فيها عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغى ان يفهم خلقة العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدواً و حتماً فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير .....» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول هب ان الجنس البعيد اوالقريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حد الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقى فى الاحوال و هى المصحّحة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسيه و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصحّحة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقيه و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ[1] : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لانّ العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك العلة» .

قوله (ص١٣٠، س٥) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر. منها : ان الفصل شيئيّة الماهيّة كغيره من الكليات الخمس لا شيئيه الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئيّة الماهيّة بل شيئيه الوجود

١ـ الهيات الشفاء ط ك ١٣٠٥ هـ ق مباحث المادة والصورة ص ٣٨ .

والجنس ماهية ناقصة فما شيئية النوع وكيف يكون النوع ماهية تامّة . و منها : ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل .ومنها: ان الفصل متصور والوجود الحقيقى لا يحصل فى الذهن . و منها: ان الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها انّ الماهيّة النوعيّة ايضاً نحو من الوجود فمن أين الاختصاص و ايضاً الفصل جزء الماهيّة و اذا كان وجوداً كان الوجود جزء الماهيّة و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال: اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود كماهو ارفع شأناً من ان يكون مفهوماً مأخوذاً فى الحد كذالك ارفع من ان يكون فصلاً حقيقياً اشتقاقياً الا بالعرض فانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال: الوجود ليس مفهوم النوع بماهو مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات فاذا حكم على شىء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء الماهيّة مميّز لها او النوع تمام الماهيّة المشتركة بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يسرى الى المعنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى العين فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهيّة ولوازمها فهى فصل والا فلا فالفصل له نحو من الوجود لا انه الوجود و سنبيّن تحقيق مرامه و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقيّة الاخيرة بعد ورق انشاءالله .

قوله (ص١٣٠، س١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميّز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز بذاته المتعين بنفسه وكما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و عن الجنس .

قوله (ص١٣٠، س١٥) : «فالفصل اذ لم يكن ......»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن الفصل الآخر بخصوصيّة فيه كذلك متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز عن الفصل والفصل بنفس الخصوص، فظهر انّ كل تميُّز ذاتيّ لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص١٣٠، س١٦) : «ففصول الجواهر»

اى يصدق عليها الجواهر صدقاً عرضياً لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتى .

قوله (ص١٣١، س٩) : «كما زعمت[1] اتباع الرواقيين»

لظنّهم ان الصورة النوعيّة حالّة في المحل المستغنى لانّ الصورة الجسميّة مستغنية في التحقق عنها والهيولى التى يقول بها المشائون استغنت في تحققها بالجسميّة و كل حال في المحل المستغنى عرض .

والجواب ان الحال في المحل المستغنى في التحقق والتنوّع جميعاً عرض والهيولى الاولى اوالثانية وان استغنت في التحقق لكن لا تستغنى في التنوّع فانّ الهيولى وان كانت هيولى مجسّمة لا تتنوّع الا بالصُوَر النوعيّة ؛ الا ترى انه لا جسميّة فارغة عن النوعية وكما انه بين الهيولى والصورة الجسميّة تلازم كذلك بين الجسميّة والنوعية ملازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع الفصول» و هذه الفصول ليست من الجواهر لانّ

١ـ فى بعض النسخ : كما زعمه .....

٢ـ وقد ذكر هذا البحث مفصلا فى كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا المبحث بما لامزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والا لتقوّم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص۱۳۱، س۱۵) : «كما قال الشيخ»

و مثّل البسايط الفصليّة فيه البسايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصه- اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص۱۳۱، س۱۸) : «فالجوهر النطقى يلزمها .....»

اى النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاوساط والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى وابسط .

قوله : «والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها» كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهيّة من الاسفار «ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسميّة» الا ان يؤل اليه اى الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجّهها الى الهيولى المجسّمة و تعلّقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها واما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوّة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتيها والعقل المجرد جامع الوجودات

التى دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودى و قابليّة كل صورة وفى العاقلة قابليه- التحول الى كل معقول و فى الهيولى السعة الاستعداديه- بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفى الجوهر العقلى السعة الفعليّة بحيث انبعثت منه كل المبادى والفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هى كشجرة الزقّوم طعام الاثيم كلتاهما كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاتـه وجوده اذ المجرّد لا مادة له فتمام ذاته صورته [1]

قوله (ص١٣٣، س٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»

لان الصورة هى الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متّحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصوره- هذا فى العين واما فى الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهيّة المركّب لان كلاً من مفهومى المادة والصورة ما به الشىء هو هـو والمجموع حدها التام .

قوله (ص١٣٣، س٦) : «وان كان بعض الصور.......»

متعلق بقوله : «وكلّ مركّب وجوده صورة» اى وان كان بعض الصور لايقارن المادّة دائماً وليست المادّة من لوازم ماهيـاتها و من ذاتيّاتها بل لوازم وجودها ــ

١ــ و كثيراً ما يطلق الصورة على ذات الشىء و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن على(ع) و قد سئل عنه عن العالم العلوى، قال عليه السلام: صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد والسر فيه ان المادة غير داخلة فى قوام الشىء وشيئية الشىء بصورته التمامية وقد قرر فى مقره ان مقارنة الصورة مع المادة فى بعض الاحيان لا يلازم تلازمهما مطلقا والموجود اذا تم نصابه و تجاوز من هذا العالم يصير صورة تامة كما فى المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن المقدار ايضا .

الطبيعي لا المثالي فالوجود المادي والذات التي ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهيّة وجوداً و من اللوازم الاخص لا المساوى لكن الانتزاعيّة تنافي ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على الاقرب فالاظهر تفريعه على الابعد والمراد ان المركب بماهو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوق الوحدة ففي الحقيقة صورته موجودة و هي واحدة و مادّته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعيّة

قوله (١٣٣، س١١) : «ولو نظرت حق النظر...»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرّد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوي و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعدداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ في معاني يمكن القول بذلك و هو ظاهر البطلان اذ المعاني المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما في اطلاق الامكان على معانيه والقوّة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص١٣٣، س٤) : «وساير الصور والفصول.....»

السرّ في كون الذاتيات في الانواع عوارض لازمة في النوع الاخير بل في كل نوع عند ورود فصلها الاخير انّ الطبيعة لا يتخطّى الى مقام الا؟ واستوفت جميع الفعليات التي فيما دون ذلك المقام بمقتضى قاعدة امكان الاخسّ المستعمل في السلسلة الصعوديّة وان كل بسيط الحقيقة كل الوجودات التي دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التي للملائكة والجن والحيوان والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب النقايص .

قوله (ص۱۳۳، س٦): «فحقايق الفصول ليست الا الوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعي تمهيد مقدمة هي: انه كما قال المحقق الشريف في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية- اشكال و اقوال لانها بعد تعددها في العقل هل هي واحدة في الخارج في مرتبة تقرر الماهية الذي اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول المحقق الدواني والمحقق اللاهيجي[1] واترابهما او الوجود متقدم بالاحقية كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهية هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود في الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل في العقل منه بسبب التنبه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامة او خاصة ذاتيه- ؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضية ؛ ان انتزعت من وجود متعلق بذلك لاصل[2] متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا وفي موضع من مبحث العلة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقي لا فصل الحقيقي ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذا القول ليس لماهيات الفصول تحقق في الخارج ليكون بازاء الفصول المنطقية والمراد بالفصل المنطقي ليس نفس الفصلية المعروفة- في المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعني الكلي المقول في جواب اي شيء في جوهره بل مقابل الاشتقاق اعني المفهوم المعروض لذلك المأخوذ في الحد الخالي عن الاشتقاق و هذا هو مراده

۱- و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجي في اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق في الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه في اصالة الوجود «هستى از نظر فلسفه و عرفان ۱۳۸۰ هق ص٥٦» شرح مشاعر لاهيجي ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۸۱

۲- قوله (س۱۱) : «لاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلا .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: انّالفصل المنطقى اذا كا ن موجوداً لايجب......

ان قلت : فعلى هذا ينبغي ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاءالوجودات قلت لما كان شيئيّةالشيء بصورته وفصله والبواقى من الاجناس والفصول من اللوازم كما صرح به تكلم فى الفصول و هذا بيان شامل مناسب لماقيل هذاالكلام وما بعده وهاهنا بيان آخر اخص منه تتكلّم به خارجاً عن عبارةالكتاب هو ان الفصل الحقيقى للانسان هوالنفس الناطقة و هى عنده[1] وعندالشيخ الاشراقى (قدس سرهما) لا ماهيّـة لها سوى الوجود كالعقول ومافوقها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل الاخير و صورها كالموادّ بالنسبة الى الصورةالاخيرة التى هى النفس الناطقة للنوع الاخير الّذى هوالانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجوهر الاخير فلا فصل الا فصل الانسان و هو ليس الاالوجود .

قوله (ص۱۳۳، س۱۵) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال فى الكلى الطبيعى كثير لانّ القائل بوجوده اما يقـول بوجوده بعين وجودالاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ينشعب الى اقوال ثلاثةمضت فى كيفيّةالتركيب من الاجزاء العقليّة احدها: انّ الجنس الطبيعى والفصـل الطبيعى والنوع الطبيعى كلها واحدة فى الخارج تقوماً و وجوداً والتـعدد ليس الا فى العقـل و ثانيها : انها متعدده تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقـوماً و وجوداً والثاني ينشعب الى قولين لان وجوده الانعزالى اما فى عالـم الابداع و هو وجود ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقيّة ان رب النوع كلى اصنامه و اما فى عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمدانى وهما سخيفان جداً و بانضمام قول المصنف

۱ـ نفى الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعدالنظريه والكشفية .

(قدس‌سره) و قول‌النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب‌المصنف (قدس‌سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان‌الوجود واسطة في‌العروض لتحقق‌الكلى لا انه واسطة في‌الثبوت ولكن بعض اقسام‌الواسطه[1] في‌العروض .

قوله (ص۱۳٤، س۳) : «اعلم ان‌الفصل‌المنطقى اذا كان موجوداً»

اى محمولاً موجوداً في‌العقل .

قوله : «كمراتب‌الحرارة ....» فالحرارة المشتدةالسيالة لما كانت متصلة واحده ليس لها فرد بالفعل الاالفردالمتصل‌الزمانى المحفوظ من‌المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول وللفصول‌المنطقية هنا في‌الفاتر والشديدالحرارة والآخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيّه اشتقاقيه اذا وجدت متشته كمافى مواضع اخرى واذ وقف هاهنا في حد و مثله‌القول في مراتب‌السواد السيال كالفستقي والعودى والنيلي والحالك .

قوله (ص۱۳٤، س۷) : «ولا ايضاً لجميع‌الانواع‌الجوهرية فصول اشتقاقية»

اى لا اختصاص لهذاالحكم في‌الاعراض بل يتحقق في‌الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس‌الناطقة ولا سيما المفارقةعن‌البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل‌الوجودات التى‌دونه‌فتنتزع منه المفاهيم الكماليّة والفصول‌المنطقية التى للانواع التى تحته ولافصول‌حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التى دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص۱۳٤، س۹) : «فثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحدا له مراتب و عرض عريض ثبت‌التشكيك فان مافيه‌التفاوت و مابه‌التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

۱ـ لان‌الواسطة في‌العروض اقسام من‌الخفى والاخفى والجلي والاجلي .

واحد كالانسان‌الواحد و له هذه‌السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان‌هنا فصول اشتقاقيّة بالفعل فانه يتحقق حينئذوجودات متخالفةوانواع‌متباينة اذالتخالف النوعي ليس تشكيكاً .

قوله (ص۱۳٤، س۱۲) : «في خصوص فرديته.....»

فيرجع‌التفاوت الى‌العوارض لان مقام‌الفردية مقام‌الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل‌التفاوت الى انحاءالوجودات فان‌التشخص بالوجود كما هوالتحقيق و قال به‌المعلم‌الثانى والمصنف (قدس‌سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملهٔ و ناقصهٔ و متقدمهٔ و متأخّرة وماقالوا ان تفـاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى‌الحق لان‌الفصول الحقيقية كمـاقال‌المصنف (قـدس سره) هي‌الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكارالتشكيك في‌الذات والـذاتى فمعنى كلامهم انّ التفاوت في حدالفردية و انه يرجع الى‌الفصول هو ان‌الطبيعة النوعيّهٔ ليس‌له تفاوت بالمراتب‌المتفاضلة انماالتفاوت فيها بالمادة والعوارض الـماديّهٔ اختلاف المـواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلمّ جرّ والتسلسل تعاقبي‌مجوز عندهم والهيولى المجردة محال‌والفيض غيرمنقطع‌وكذاالطبيعة الجنسية لاتتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت‌الفصول بذواتها كالاختلاف‌النوعي في‌الانواع المختلفة ومعلوم ان‌الاختلاف في‌الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل‌التشكيك هو الاختلاف في النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه‌التفاوت و مابه‌التفاوت واحداً وهو نفس‌النوع و في‌اختلافه‌الافرادى بالعوارض وان كان‌النوع مافيه‌التفاوت ولكن نفسه ليس مابه‌التفاوت كما علمت .

قوله (ص۱۳٤، س۱۵) : «في بعض الانواع والذاتيات....»

انما خصص بالبعض نظراً الى نفي التفاوت التشكيكي مطلقاً عن الاعراض النسبية لاعتباريتها والامر الانتزاعي في الاكملية والانقصيّة تبع المنتزع منه والنسبه تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افرادلها بذاتها و انما يعقل ذلك في الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانّهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عندالشيخ الاشراقى اربع و هي الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدّيّة في المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقيين من ان الشدّة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يسريان في الكم والجوهر فالاصل المحفوظ في الشدّة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقلّة اللواتى كل منها عندالمشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هوالكمال والنقص والمشائون تبعواالعرفيات اللسانيّة والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص۱۳۵، س۱،۲) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية والمعنى ....»

المراد بالماهيّه مابه الشيء هو هو اى قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء او ذاتيّه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال في نفس ذات الشيء و توسط و نقص فيه بحيث يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت لا ان يكون التفاوت في حد الفرديّة او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هي حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص۱۳۵، س٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتيّة يقول

به فی‌العوارض ایضاً لانها لافراد انفسها ذاتیات والمفروض انه لا یکون لشیء واحد الاطوار واحد ومن یقول بجوازه لا یقصره‌علی‌المعروضات فمن فصل و جوز فی العرضی غیرالوجود و منع فی‌الذاتی ففی کلامه تهافت .

قوله (ص۱۳۵، س۷، ۸) : «لانه بذاته متعین»

ای لانه حقیقة و هویّة بخلاف‌الماهیات التی عبر عنها بالمعانی‌الکلیّه‌ فانها امور مبهمه‌ لا متحصله‌ حتی یتحقق فیهاشدة و ضعف فالوجود کما انه بذاته‌متعین فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص۱۳۵، س۹، ۱۰) : «فهو بذاته متقدم و تقدم........»

لبساطة کل مرتبة من‌الوجود فلیس فیها المتقدم ممتازا عن‌التقدم ولاالشدید عن‌الشدّة والکامل عن‌الکمال ولذا کان مابه‌الامتیاز فی‌الوجود عین مابه‌الاشتراک .

قوله (ص۱۳۵، س۱۱، ۱۲) : «وعدمه نقص و ناقص........»

لما کان‌النقص عدماً لم یقل‌الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه کذلک فان حیثیّة الوجود حیثیّة‌الاباء عن‌العدم نعم‌قد یقال‌النقص علی‌نفس مرتبه‌ فاقدةلکمال مرتبة اخری و هو یکون عین حیثیّة هذه‌المرتبه‌ من‌الوجود و حیث ان له معنیین حصل‌التوفیق بین کلامه هذا وبین قوله‌ان‌الوجود مما یتفاوت کمالاً و نقصاً وبهذا ایضاً یدفع شبهة عن مقام‌التوحید و هی انه‌اذا کان للوجود مراتب متفاوته‌ بالکمال والنقص والکمال عین‌المرتبة الکامله‌ والنقص عین‌المرتبة الناقصه‌ لبساطه‌ کل‌مرتبة وعدم ترکبها من جنس و فصل فان‌المراتب‌کالفصول الاخیرة البسیطة اوالاجناس العالیة البسیطه‌ والکمال والنقص متباینان کان حقیقه‌ الوجود کثیرة لاواحدة وبیان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبةلمرتبةاكمل فهو مباين للكمال لانه عدم لكنه ليس عين المرتبه‌ الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقي بالنسبة الى الوجود الجمعى فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفي الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقه‌ لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ الحقيقه‌ .

قوله (ص١٣٦، ١، ٢) : «وكذا المشائون زعموا......»

بناء على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيات كما ان الزيادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقلة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص١٣٦، س٥، ٦) : «لانه كساير المعاني.....»

اى لان موجودية العامة ان قلت فما معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلى و هو حكم الوجود العام قلت الوجود في قولنا هذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له لانه الفانى فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضا عريضا و مراتب ذاتية متفاضلة واين هى من المفهوم فاذا جعلت المرآت مرئيه‌ وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونه مفهوما لاحقيقة .

قوله (ص٣٦، س١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

ان الفصل في ذاته امر بسيط اى ماهية بسيطة لا جوهر ولا عرض اى شئ من الاعراض الخاصه‌ من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شىء منها على ذلك الامر البسيط صدقا ذاتيا وان صدق صدقا عرضيا اذ لو صدق شىء منها صدقا ذاتيا لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجنسا بواحد من التسعه‌ و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس جنساً لانّه من العروض و هو الحلول والوجود الرابطي بالموضوع وهو بعد تمامية ماهيات المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثيراً من الاعراض توجد غير داخلة تحت الاجناس التسعة وان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود الخاص الامكاني و نحوها عندهم و عدّوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون كل جوهر مجنّساً بالجوهر حتى يصدق عليها صدقا ذاتياً بل ربما يصدق على شيء صدقاً عرضيّاً و من ذلك فصول الجوهر وبالجملة فالفرق بين مشرب المصنف (قدّس سرّه) و بين مشربهم ان الفصول عنده (قدس سره) وجودات خاصّة و عندهم ماهيات بسيطة كما حققنا .

قوله (ص۱۳۶، س۱۳) : «فصل السواد سواد.....»

لان الجنس الذى هو السواد لازم غير متأخر في الوجود لفصله المقسم و بعبارة اخرى الجنس من عوارض الماهيّة للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولاتحادهما جعلاً ثم بهذا الذى ذكروا حصل التوفيق بين قولهم انّ الاشد والاضعف في السواد مثلاً يرجعان الى الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشديّة والاضعفيّة معاني النور والسواد و غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا فصل النور و غيره .

قوله (ص۱۳۶، س۱۳، ۱٤) : «واما بلسان هذا الوقت....»

ان قلت المشائون الّذين ارجعوا التفاوت الى الفصول اذ اعتقدوا انّ الفصول ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهيّة وان استشموا رائحة

ماهو التحقيق عندالمصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصّة على ما وجّهنا كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضله‌ٔ وهم متحاشون عن وجدان حقيقه‌ٔ ذات مراتب كاملة و متوسطه‌ٔ و ناقصة ايّه‌ٔ حقيقه‌ٔ كانت كما ينادى به ادلّتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيّات فلما علمت ان الاختلاف التباينى كالنوعى والجنسى و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهيّة فصليّة مباينه‌ٔ بتمام ذاتها البسيطه‌ٔ لماهيّه‌ٔ فصليه‌ٔ اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلأنّ الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية البسيطه‌ٔ و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفرديّة وفى الجنس بالفصول قول بالتشكيك فى حقيقة الوجود فان التشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به فى الاسفار من الوقوع فى التشكيك فى الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الاول على الثانى وفى الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر ومافيه التفاوت فى الجوهر غير مابه التفاوت وهما فى الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مرّ فى اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصّلين و محقّقين فكيف يتفوّهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هى متخالفة .

المشهد الثاني

قوله (ص١٣٧، س١) : «المشهد الثاني في وجوده تعالى وانشائه النشأة الآخرة والاولى[1]» .

اى فى فعله وانشائه المبدعات التي هي في الحقيقة من الآخرة وليست من الدنيا «الاول تعالى تام الوجود» اى ليس له حالة منتظرة «فوق التمام» اى كل وجود و كمال وجود فيما سواه مترشح منه فلا يعوزه شيء من كمال اعم من الكمال الاول والثاني او صفة خاصة بالثاني واما كونها في الاول تعالى عين ذاته فهو مقتضى البرهان «او ارادة» خلافا للكرامية القائلين بحدوث الارادة بل جميع الصفات اوداع خلافا للمعتزلة القائلين بان الداعي على الايجاد ايصال النفع على العباد وليس عندهم واجب الوجود بالذات غاية الغايات كما برهن عليه الحكماء

قوله (ص١٣٧، س٩) : «فلا يعتريه تغير ولا تأثر و انفعال من غيره»

ولو كان ذلك الغير حيثية انضمامية من الفاعلية - الزائدة الحادثة - واما الانفعال عن الغير المنفصل فهو ايضا يلزم لان العرض الحادث لا يمكن ان يعلل بذاته القديمة او تعقل زايد للفعل من الصورة المرتسمة اوتعقل الاصلح كما يقوله المعتزلة في باب مرجح الحدوث[1] اولاتعقل لغرض زايد والا لم يكن مختارا حقيقيا كما في المختار - الامكاني حيث انه مسخر مقهور للتصديق بفايدة الفعل «ولو كان في وجوده» هكذا في كثير من النسخ والصواب في وجوده من داع زايد او وقت كما قال الكعبي اختص

۱ـ اى الحادث و قد اختلفوا فى مرجح الحدوث و انم الاقول مختار العرفا : «و للناس فى ما يعشقون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادّة اوآلةلواستدعى فعله‌الكلى‌مادة وآلةبالفرض بمعنى تقديرالعقل فلا يكون اولاً من كل‌وجه اى ولو من جهةالفاعليّة والحال انه تعالى كما انه اول بالـذات اول من جميع‌الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صـريح ذاته ولما كانت حقيقةفاعليّته ذاته اذ مبدءصفاته‌الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن‌الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لايلزم تأخر فاعليته عن‌الغير اذ لا علّة للداعى‌اوالوقت اوالمادة او الآلة سوى ذاته لأدلّة التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت اونحوهما ففى فاعليّته للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخروهكذا فيلزم اماالتسلسل واما وجود شىء مقدم على فاعليّة .

قوله (ص۱۳۸، س۲) : «لان كل رتبة غيررتبته فهو دون رتبته»

لانه لما كان تامّا و فوق‌التمام ولا مساوى له فضلاً عن‌الاكمل منه فلا محالةلو تغيّر فرضا لكان تغيّر الى‌الادنى من‌الكمالات الامكانـيّة المعلولة بـل المعلولة لمعلولـه .

قوله (ص۱۳۸، س۳) : «طبعاً»

هذاالقيد لاخراج‌الخلع واللبس للهيولى فى‌الانقلابات العنصريّة قسراً فان‌التغيّرات فى‌العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق‌الخلع واللبس كخلـع الصورة الهوائيّة عن‌الهيولى و لبس‌الصورة المائية و خلع‌البياض‌عن‌القرطاس[1] ولبس‌السواد واما بطريق

۱ـ لان‌الخلع واللبس تكونان فى‌الجوهر والعرض ولايختصان بالعرض اوالجوهر فقط

الاستكمال كصيرورة الجماد نامياً والنامي حيواناً والحيوان انساناً حيث ان المادة حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شيء زايد [1]

قوله (ص١٣٨، س٣) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»

لكن عبر به لان الكون والفساد اللذين عند القوم من اقسام التغير لا التحرك لكونهما دفعيين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدريج والحركة الجوهرية [2] .

قوله (ص١٣٨، س٤) : «فهو ذو ماهية لا اقل»

لان كل ذي مادة فهو ذو ماهية ولا عكس فالملحق بشيء ان لم يكن في مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشيء ذا مادة حاملة لاستعداده ايضاً لان القوة التي في الخارج والخلو الذي في حاق الواقع الذي هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعي هو المادة وان لم يكن في المرتبة من الواقع التي هي شيئية الماهية فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التي هي الامكان الذاتي والخلو الذي في مرتبة الماهية من حيث هي يكفيهما القابل التعملي العقلي ولكن الاول تعالى لما كان صرف الوجود الذي لا اتم منه و هو حاق الواقع وعين الاعيان و متن نفس الامر فلو كان فيه خلو و كان قوة واقعية واستعداداً عينياً لكونه في الموضوع الواقعي العيني و حامل الاستعداد هو المادة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التلازم بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علواً كبيراً» .

١ـ لان في الاستكمال على طريقة صدر المتالهين لبس لم لبس لاخلع ولبس و بناءاً على طريقة الشيخ واتباعه واترابه خلع و لبس والقول بالكون والفساد باطل والشيخ قائل بالخلع واللبس حتى في الاستكمالات الطولية

٢ـ بناءاً على طريقة القوم حصول هذه التغييرات في الصور الطولية والعرضية ليس تدريجياً بل دفعي و اعلم ان هيهنا بحث ذكره المصنف في الاسفار وتعليقاته على الحكمة الاشراق

قوله (ص۱۳۸، س۶) : «فی‌الاشارة الی ان صفات‌الله تعالی.....»

ان قلت : هذاالمشهد فی افعاله تعالی‌وقد فرغ عن‌الکلام فی معرفة ذاته وصفاته وما یتعلق بهما مما هو مذکور فی‌المشهدالاول‌فایّة مناسبة لهذه‌الاشارة بهذاالمقام؟

قلت: مناسبتها من حیث انها مبادی الفعل فان‌الفعل‌الاختیاری هوالذی یکون مسبوقاًبمبادی‌اربعةهی‌العلم‌والمشیةوالارادة والقدرة سیما انه بصدد اثبات انه تام‌الفاعلیة و غنیتها عماسواه و انه دایم[1] الفیض غیر منقطع‌الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم‌الصفات بل عینیتها للذات یثبت‌هذاولا سیّما ان علمه فعلی و مشیته و ارادته نافذتان و قدرته احدیة التعلق و خصوصاًان احدی مراتب علمه‌الحقایق‌المتأصلةالتی هی ارباب‌الانواع وانها فی‌شیئیه- المعلوم‌اقوی من‌نفسها فانها بوجه‌افعال‌الله‌الابداعیة لکونها عقولاً فعالة تؤدی و تسوق الی‌الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص۱۳۸، س۱۰) : «قد خرج فیه من‌القوة الی‌الفعل....»

الاولی یجب ان یکون جمیع کمالاته‌بالفعل و یمکن ان یقرء بالبناء للمفعول من باب‌التفعیل ای یعتقد فیه تعالی ان صفاته‌من باب‌الفعل المحض لا شوب قــوة فیها فالمعنی اخرجت بحسب‌الاجتهاد العقلی من‌اعتقاد شوب‌القوة فیها الی اعتقاد الفعلیّة المحضة فیها اوالقوة بمعنی‌الشدة کما وقع‌فی کلام‌المعلم‌الاول ای‌من‌الجمع الی‌الفرق ومن‌الاجمال الی‌التفصیل و من‌الاحدیّة الی‌الواحدیة او الی‌الظهور فی‌المظاهر کما یقول: ان صفاته کل‌الصفات فعلی قرائة التفعیل ضمیر غیره فی‌قوله: «لاجهة فیه غیره» راجع الی‌الفعل و علی‌الثانی الی وجوده او انه اسم ای غیر هو لانه قدیکتب‌بدایرتین

۱ـ و کلما له مدخلیة فی فاعلیته تعالی یکون عین ذاته‌فتکون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد علی ذاتـه .

اشارة الى صفتى الجمال والجلال وقديكتب بدايرة واحـدة اشارة الى اتحـادهما و عينيتهما لذاته تعالى ولهذا يمكن انيكون اسماً فى قوله تعالى «سنريهم آياتنا[1] فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» .

قوله (ص١٣٨، س١٢) : «وقد مر ان وجوده كل الوجود......»

قد مرّ فى الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر واما ان صفاته كل الصفات فعلمه كل العلوم كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما[2] شاء» و مشيته كل المشيات كما قال تعالى «وما تشاؤن الا ان يشاءالله[3]» و قدرته كل القدر «ان الله على كل شيء قدير[4]» و هكذا .

قوله (ص١٣٨، س١٣) : «وما هذا شانه يكون كل شيء»

اى وجوداً من حيث الظهور واما الاشياء من حيث الحدود والفقدانات فاعدام و من حيث شيئية الماهية فهى دون الظهور كما انها دون الوجود .

قوله (١٣٩، س٣) : «ومن استصحب»

فان صورة الشمس مثلاً التى هى علمنا لا يحكى عن القمر والشجر والحجر فضلاً عن الكل فكيف يكون علم الله البسيط الواحد الذى هو عين ذاته كاشفاً عن ذاته كاشفاً الاقدس و عن غيره حاكياً عن كل شيء ؟

والجواب ان علمه وجوده البسيط المبسوط ووحـدته وحـدة حقة حقيقية لا عددية محدودة كوحدة الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقى حاضر ذاته لذاته فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء كل وجود فى وجوده و كل ماهية تحت اسمائه

١ـ س ٢ ى ٩٨
٢ـ س ٢، ى ٢٦
٣ـ س ٤٢، ى ٤٨
٤ـ س ٣٥، ى ٣٨

وصفاته و آیته العقل البسیط الخلاق للمعقولات التفصیلیّة فانه علم واحد و صورة علمیّة واحدة بمعنی ما به الشیء بالفعل وعقل واحد بکل معقول لأن کل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسیط کل المعقولات و هو وجود ولا ماهیّة له الا ان مفاهیم کل المعلومات لوازم غیر متأخرة فی الوجود عنه[1] .

قوله (ص۱۳۹، س۱۰) : «العلم هناك فی شیئیة المعلوم اقوی من المعلوم[2] فی شیئیة نفسه»

بل العلم هاهنا ایضا اقوی لان الاشیاء بانفسها تحصل فی الذهن فماهیّاتها محفوظة فی الموطنین فالعلم بالشمس شمس اخری وبالقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها فی الذهن وجود نوری بسیط وان کان وجودها الخیالی و وجودها العقلی بعلاوة هذا مجرد محیط بکل افراده بخلاف وجودها فی عالم الطبیعة فانه ظلمانی میت مجهول داثر زایل فاذا کان هذا هکذا فما ظنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلی من المعلوم و شیئیّة الشیء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجردا بما لا یقاس و لهذا یطلق نفس الامر علی ظهورها العلمی الاولی فانه ماهی علیه حقا و حقیقة[3] .

۱- لان ترکب الوجود مع الماهیة ترکیب مبنی اتحادی والتاخر والعروض انما یکونان فی الذهن والتحمل العقلی

۲- لان الوجود الذی علم بالاشیاء الخارجیة و علة لتحققها اقوی من المعلول الخارجی والمعلول الموجود فی العلة بوجود جمعی کان اتم و اقوی والذ من الوجود الفرقی الخاص للمعلول واما نفس المفهوم الحاصل للعلة او نفس المفهوم الذی یحصل فی الذهن من الاشیاء موجود تبعی ولیس وجود المعلول فی العلة من هذا القبیل

۳- واهل الحق ذهبوا الی آن حقیقة کل شیء عبارة عن تعینه فی علم الحق و مرتبة الواحدیة لاالاحدیة الذاتیة التی تفنی فیه جمیع التعینات و کافة الانیات .

قوله (ص۱۳۹، س۱۱، ۲۲) : «فوق‌الشیء[1] و یزید»

والاظهر هوالشیء بدل فوق‌الشیء .

قوله : «قال‌الله تعالی : وما امرنا الا[2] واحدة»

ای ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا کلمة واحدة «فان‌الواحد لا یصدر عنه الا[3] الواحد» او ما عالم امرنا الا کلمةواحدة علی ما هو مذهب‌المصنف (قدس سره) ان جمیع‌العقول کشیء واحد ذی مراتب و عالم‌الامر کلام‌الله و مثله النفس‌الناطقة الکاملة واحدة ذات مراتب متفاضله- من‌اللطایف السبع او ما امرنا الذی هوالوجودالمنبسط الذی لا تکثر فیه الا بتکثرالماهیات الا واحدة و هو کلمة کن التی بهاالماهیات یکون و انما کلامه سبحانه فعله کما فی خطبة نهج‌البلاغة .

قوله (ص۱۳۹، س۱۵) : «لو صدر عن کل عقل عقل»

ای لو صدر عن‌الواحد المحض واحد محض لما وصلت‌النوبة الی‌الجسم لکونه مرکبا و کثیرا من حیث‌الترکب من‌الهیولی والصورة و ترکب‌الجسمیة من‌الاجزاءالغیر المتناهیة ولو صدر عنه‌الکثیر بالذات‌الخارجی لکان فی ذات‌الحق کثرة بالذات فلا بد ان یکون وحدة فیئیة انزل من وحدته‌ذاته[3] بان‌یکون واحدابالذات کثیرابالعرض لان‌الماهیة والامکان و نحوهما مجعولة بالعرض .

۱- س ٤ ، ی ٥ ، ۶

۲- والمراد بالامر هنا لیس‌الامرالتشریعی لان‌الامرالتشریعی کنهیه متعدد کالامر بالصلوة والصوم والحج وسایرالعبادات فالامر هوالامر التکوینی و ما هو من‌صنعه‌تعالی واحد بالوحدةالاطلاقیة و هوالوجود-المنبسط علی‌الماهیات .

۳- ای الوحدة الظلیة التی تحکی من ذاته و هو کظل‌تابع للذات .

قوله (ص١٤٠، س١٠) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سم تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمة . وان شئت سم : بتعقل المبدء وتعقل ذاته النورية اى وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية اى ماهيته الامكانيه فبجهة الوجوب اوالنور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثاني و بجهة الوجود اوالظل اوتعقل ذاته النورية صدر منه نفس الفلك الأقصى و بجهة الامكان اوالظلمه اوتعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الأقصى الأشرف بالأشرف والأخس بالأخس كمن تصور فى نفسه كمالاً وحصل منه فى وجهه نضارة و بشاشة او تصور فى نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه فى وجهه انقباض[١] و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبدالله الانصاري (قدس سره) بالفارسية :

« الهى چون در تو نگرم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگرم خاکم و از خاك كمتر» .

قوله (ص١٤٠، س١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يضف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل الجهالات التعقلات والمشاهدات اونفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولية و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء بـ :ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه

١ـ بشاشة العقل وابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط وانقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكي وان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هو المنزه عن صفات الاجسام .

خطاء اذ لیس مرادهم انالامکان اوالماهیةنفسهما مصدر بلوجودالعقل مکتسباً کسوة الامکان اوکسوةالماهیّة الامکانیّة مصدرلجسمالفلك کماانوجوده مضافاًالیالواجب بالذات مصدر للعقل الثانی و قـد اشار(قدس سره) الیه بقوله : صدر منه والکل منسوبالیهتعالی بالذات اشارة الی دفع بعض الاوهـام العامیة من ان اسناد هـذه الاشیاء الیالعقل تفویض و مناف لعموم قدرةالله تعالی و بیانالدفع انالاسناد الی العقل مثلاً لاینافیالاسناد الیالله لانالعقل یدالله و کلمةالله علی ان اسنادالعقل الی الله اسنادالکل الیالله لانالعقل کل مادونه منالوجودات والفعلیات و بهذا یدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لایصدر عنه الاّالواحد ایضاً و ایضاً عنه دفع آخر و هو انّ المراد بهذاالواحد الصادر الوجودالمنبسطالصادر عنالوجوب و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقیقیّة فلا یشذ عن ساحة حضورصدورهوجود والماهیاتالاعتباریة صادرة ثانیاً و بالعرض و هذا فیالنظام الجملی واما فیالنظام التفصیلی فبالتـرتیب الذی ذکروه شکرالله سعیهم و لعله (قدسسره)لهذهالاشارة و للاشارة السابقة الی دفع الاعتراضالفخرالرازی وانالکثرةفیالعقلولحوقالماهیةبهبالعرضعبربالمنهجالعرشی

قوله (ص۱٤۰، س۱۷) : «قالالله تعالی : واوحی فی کل سماء امرها»

ای نفسها العقلیة التی هی من عالم الامر والموحی الیه هـوالسماء الطّبیعی والوحی لغةالسرعة .

قوله (ص۱٤۱، س۳) : «الی غایات عقلیة.....»

ایالعقول العرضیّة منالطبقة المتکافئة و هی اربابالانواع فانالموجودات الطبیعة یتحرك جوهراً حتی یشتدوتتکامل فیلحق و تتحول صورتها الطبیعة بعـد

بلوغ آجالها الى صورتها المثاليّة ومعناهاونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت فى كون الحركة طبيعيّة مع استنادها الى اشواق واردات تهافت لأنها تكون حينئذ اراديّه .

قلت المراد بالطبيعيّة هوالجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضاً لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة فى جميع الحركات هوالطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم الاول ان حركة الفلك طبيعيّه .

قوله (ص۱۴۱، س۶،۷) : «فيكون الجواهر المفارقة......»

اى ارباب انواع البسايط والمواليد العنصريّة على عدد المحركات والحركات الكليّة الحادثه المنقطعه فى كل نوع نوع و اما الدائمه فى الفلكيّات فبيانها على الخصوص فى قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص۱۴۱، س۸) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهى اربعة و عشرون .

قوله : «هى صور هذه الحركات» المراد بالصورة فى الموضعين مابه الشىء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص۱۴۱، س۱۳) : «فجنودالله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر فى هذا الاشراق والمراد بالجنود فى الآية اعم من المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخيّه كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى اعني المفارقة والملائكه المدبرات امراً لها كثرة وافرة لا تعدّ كذلك المبادى المفارقة العقليّة والملائكه الصافات صفّاً والسابقات

سبقا لا تحصى فان الانوار الاسفهبدية الكاملة بعد مفارقة النواسيت يلحق بالقوا. ويزداد عدد القديسين الى غير النهاية كما قال الشيخ الاشراقى (قدس سره) .

قوله (ص١٤٢، س٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات.....»

و كان الوجوب الذاتى والدوام الزمانى عند هؤلاء و عند القائلين السابقين من الطباعية والصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمغالطة من باب اشتباه العام والخاص او من باب سوء التأليف والاستنتاج عن موجبتين فى الشكل الثانى هكذا الفلك اوالمادة باقسامها اوالزمان و نحوه دائم والاله هو الدائم فالفلك هو مثلا الاله و من تفوه من هؤلاء بان المادة هى المبدء فهو اقرب الى التأويل بان يراد بالمبدء المبدء القابلى و هو اول السلسلة الصعودية .

قوله (ص١٤٢، س١١) : «وهم الحرنانيون»

وهم منسوبون الى «حرنان» بالحاء والراء المهملتين والنون رئيسهم و هم التخميسيون القائلون بقدماء خمسة و مرادهم بالخلاء هو المكان كما ان المجوس ثنويثون والنصارى تثليثيون و بعضهم عبروا عن ثلاثة اقانيم بـاقنوم الوجود و اقنوم العلم و اقنوم الحيوة و كلامهم اقرب الى التأويل و ان جعلوا التثليث باعتبار المفهوم العنوانى لا الحيثيات المختلفة للوجود والعلم والحيوة كانوا موحدين و هؤلاء الفرق الثلاث مشركون «ءارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار» والضمير فى انها خمسة الى الآلهة المستفادة من المقام لا الى الاله لمكان الهيولى و غيرها ولا الى المادة مثل السوابق لهذا ايضا .

قوله (ص١٤٢، س١٤) : «وهؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول»

اى كل هؤلاء الفرق المعدود يعدون انفسهم من ارباب المعقول حاشاهم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص۱۴۳، س۱) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصلح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعاقل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان العالم مستنيراً اضعافاً مضاعفة بنور الوجود الذى هو خير محض و اية مصلحة فى العدم الذى هو شر محض .

قوله (ص۱۴۳، س۱۳) : «ما تخيله فى وهمه ....»

لعلك تتوهم ان الصواب ان يقال ماتوهمه اوتصوره فى وهمه لان الوهم يدرك المعانى لاالصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخيل فى الوهم ما هو فعل المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذى استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور فى الخيال مثل تصوير الخيال نور السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمى .

قوله (ص۱۴۳، س۱۴) : «بنور هدايته»

اى بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (۱۴۴، س۳) : «ما تصوروه»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو

الله انما هو لان‌الکمال عند کل طائفة شيء فکل واحد من‌الناس يخضعون عندالکامل المطلق و يعشقونه و يمجّدونه وهذا فطرةالله التی فطرالناس عليها .

قوله (ص۱۴۴، س۶) : «الا ان کفرهم لاجل تصديقهم»

وقد قال علی عليه‌السلام : «اول‌الدين معرفة الله و کمال‌المعرفة التصديق به» والاولی ان يقال کفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقه :

«جمالك فی کل الحقايق ساير وليس له الا جلالك ساتـر»

وايضاً جميعهم مسلمون لأنهم يدرکونه و کفـرهم لاجل عدم استشعارهـم باستشعارهم وان‌المستشعر به ماذا کماقيل:

اگر مؤمن بدانستی کـه بت چيست يقين کردی که‌دين دربت‌پرستی‌است

قوله (ص۱۴۴، س۱۳) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذاالامر الماهيّة فی‌الکل والمادّة فی‌البعض والامرالوجودی الذی هو کلمة کن اذ تعلق بماهيّة قبلته والصورةالتی اذا تعلقت بمادّة انقادت لهـا فاذا قال‌الحق لماهيّة الالف اقبلی‌الوجودالاستقامی قبلت و لماهيّة الدال اقبلی‌الوجود الاعوجاجی قبلت و لمادّة الورد اقبلی‌الوجوداللطيف‌العطری قبلت و لمادّةالشوك اقبلی‌الوجود الشوکی قبلت و هکذا فی‌الماهيات والمواد الآخر ففی‌الکل لاسبيل الاالطاعة لاتستطيع تمرداً ولا خلافاً لانّه امره‌الذی بلاواسطة بخلاف‌الامرالتشريعی لانه امره‌الذی بواسطة مظهره‌الاعظم وهولسان‌الله تعالی و هذا کما ان‌النفس الناطقة امرها لقواها الذی بلاواسطة من جارحه او غيرها ماض علی تلك‌القوی و اما امرها الذی بواسطة اللسان و غيره ففيه‌يتطرق‌الطاعة والمعصيه .

قوله (ص۱٤۵، س۳) : «اعلم ان الاول تعالى اشد سار و مسرور و مبهج و مبتهج بذاته»

اعلم ان محبة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بعبارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاغتباط و نحوها والتوقيف الشرعی ان منع کونها او کون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما انه منع من اسمية الخاتم والطابع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله ختم الله على قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف في اطلاق لفظ العشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى فی الحديث القدسی «من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته ومن قتلته فعلی دیته و من علیّ دیته فانا دیته» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قد رواه جمّ غفير من المعتبرين من العامة والخاصة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المجلی ابن جمهور[1] والمحقق البهائی[2] والعلامة محسن الفيض[3] (قدس سره) وغير هؤلاء والسرّ فی عدم تداول العشق على لسان الشرع كتداوله على لسان الطريقة ان النبی من حيث انه نبی مؤدب الناس بالآداب الشرعية ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبی من مقام الوحدة الا من حيث هو ولی كقوله «لی مع الله وقت لا يسعنی فيه ملك مقرب ولا نبی مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغی لـه .

۱- صاحب المجلی فی المجلی الطبعة الحجرية ۱۳۱٦ هـ ق ص۲۸

۲- الكشكول لشيخنا البهائی قده ج۲ ط۱۲۸۱ هـ ق ص ۲۵۰ .

۳- و به قال العلامة الكاشانی فی كتبه كالوافی والعلم اليقين والحقايق

قوله (ص١٤٥، س٤) : «اجل مدرك...»

امااناجل مدرك فلان العقل الانسانى اعلى مدارك الانسانى والله تعالى مبدء العقل الكلي الذي فوقه فكيف المدارك الاخرى واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجل من كل جليل و كل جمال وجلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من الحضورى والحصولى الحضورى ومن الفعلى والانفعالى الفعلى و من التفصيلى والاجمالى التفصيلي ومن الاكتناهى والوجهى الاكتناهى واتمية واحد من الثلاثة يكفى فى اتمية الابتهاج والعشق فكيف وقداجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص١٤٦، س٣) : «سعادة العشاق المشتاقين....»

العشق اعم من الشوق اذ فى الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شايق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز الفقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شايقات بخلاف العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الا الوجدان فهى عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط بذاته و بعده المراتب الآخر على ما ذكره (قدس سره) .

قوله (ص١٤٦، س٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل الاوضاع للاجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهلة بل لا بد لها من الاستكمال ذاتا وجوهراً بالحركة الجوهرية و فى كل صفاتها بتجدد الامثال كما فى الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى الازمنة الغير المتناهية و كيفية وصول الافلاك الى الغايات تتم بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتي فكل فلك له افراد متصلة و لكل منها قبض و تسليم لله الواحد القهار فى

وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : «كل يوم‌هو فى شأن[1]» ففى كل حين ابتداء واعادة وايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى‌الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما الوصول الى‌الغاية بنحوالانسان حيث انّه يترك‌البدن واستعمال آلاته عند كماله و تحول‌النفس الى عالم‌المعنى فهو غير متأت لها .

نه فلك‌راست مسلم نه ملكرا حاصل آنچه در سرّ سويداى بنى‌آدم‌ازاوست

فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين‌العروج اليونسى[2] ولا يتيسّر لهم مظهرية الاسماءالتشبيهية كذلك لا يتأتى‌الفلك الغاية التي للانسان‌الكامل مع انّه يلزم انقطاع الفيض لان‌الفلك بحركته رابط الحوادث‌الكونيّة‌الى‌القديم ولولاه لماتكون‌متكون واماالوصول الى‌الغاية بان يصير نفسه مفارقةً عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل نفسه بعالم‌العقل و يترقى نفوس كاملة من‌عالم‌العناصر وترفض‌البدن وتتصل‌بالافلاك وتحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم‌العقل ثم يصل بدلها من هذاالعالم و هكذا فهو تناسخ باطل[3] .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كلية العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غاية‌الغايات طولى‌لا عرضى فان جميع‌الصور فى‌الحركة حتى تصير مشتدّة واشتدادها ان تستغنى عن‌المحال و تتحول الى عالم المثال و تصير كنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون‌متعلقة بل عين‌التعلق بالمعانى و جميع

۱- قرب حق از قيد هستى رستن‌است نى ببالا و به پائين رفتن‌است

۲- واعلم ان معراج يونس ع كان فى‌الماء و معراج‌النبى فى‌السماء .

۳- واعلم ان غاية وجودالانسان و نهاية استكمالاته فنائه فى‌الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هوالاحدية الذاتية و بوجوده تحصل‌القيامةالكبرى و بفنائه و صعقه يتحقق‌الطامةالعظمى

النفوس فی‌الحرکة حتی تصیر مشتدّة واشتدادها ان تستغنی عن استعمال القــوی والمواد و تصیر عقولاً[1] فالنفوس‌الناطقـةالقدسیّة تصیر عقلاً فعالا و روحاً قدسیاً والنفوس‌الحیوانیة تصیر عقولاً متکافئـه‌فی‌الطبقـةالعرضیّه فتستهـلک فیها و هی محشورة الی‌الله[2] واماالنفوس‌الفلکیة فعلمت کیفیّة وصولها الی‌الغایات و یوم‌القیامه یوم نسبته الی کل‌الاوقات بل الی‌الدهـرالّذی هو وعاء المجردات کنسبـة الیوم‌ـ الزمانی الی ساعاته و دقایقه فی الشاملیّة والمشمولیة بل نسبـه الاوعیه الی هذاـ الوعاء نسبة ذوات‌الاوعیه الی‌الحق‌المحیط‌تعالی شأنه و جعل وعاءالوصول الی‌الغایة من‌الاوعیـة الزمانیه للموجودات التی فی‌السلسله العرضیة الزمانیــه من‌الاوهام‌ـ العامیـة فطلب‌الغایه الاخیرة متوجها الی غابرالازمان کطلب مبــدء المبادی ملتفتاً لفت مواضی‌الاحیان فکما ان‌الحق‌المنزّه جلّت عظمته فی مرتبـة احدیته و واحدیته لتمامیّته و احاطته و تجرده عن‌الماهیة فضلاً عن‌المتعلق فضلاً عن‌المادّة لا یسعه‌ـ الزمان کذلک فی مرتبـة قهاریّته و ظهوره‌بوحدته فی آخریته[3] .

ان قلت : کیف دثور کل‌العالم و خراب جمیع‌الدنیا القائل به‌الحکماءوالانبیاء.

قلت: الوصول الی‌الغایات بنحوالتحول و معلوم ان عند التحول فناءالمتحول منه فی‌المتحول الیه والا لم یبلغ‌الغایـة الاتری انه‌عندصیرورةالنامی حیواناوالحیوان انساناً والعقل بالقوّة عقلاً بالفعل لم یبق‌من‌السوابق اسم و رسم فعندالعقل بالفعل

۱ـ ولکن عقولا لاحقه

۲ـ لا یبعد ان یکون محل حشرالنفوس الحیوانیةالمجردة بالتجردالبرزخی هوالعالم‌المثال لکل فــرد مادی و ان حشرت احیانا مع‌العقول‌المتکافئة انما هوبتوسط‌الفردالبرزخی .

۳ـ لان‌الملاک فی‌المبدء والعود والاجمال والتفصیل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير و مع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقة الا و فى اللاحقة فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فاقرء وارقاً «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئية الشىء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشىء واحد مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصاً وهذا لاينافى ان يبقى شىء هو نوع آخر برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو بالدثور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعدية الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمنة غير متناهية لان وعاء كل شىء بحسبه، ان متناهياً فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كلية العالم و بعديتها لمبدء المبادى لا بد ان تحافظ

البرهانين فتكون ذاالعينين فتجمع بين‌الحدوث و دوام‌الفيض و قدم‌الجود من‌قديم الاحسان والا «حفظت شيئاً و غابت عنك‌اشياء» و ذلك يستتم بالقول بالحدوث ـ الدهرى الذي حققه السيد الداماد (قدس‌سره) و نحن قررناه فى مواضع[1] اخرى او بالقول بالحدوث الزمانى بمعنى‌التجدد وسيلان‌الطبايع كما حققه المصنف (قدس سره) كذلك يجب عليك ان تجمع بين‌الوضعين و هوالحسنة بين‌السيئتين بل‌الفوز بالحسنيين فتؤمن بدثورالدنيا باجمعه وبلوغ العالم الى الغاية القصوى بكليّة «بكليته. خ‌ل» توقن ايضاً بعدم انبتات‌وجوده و نفاد كلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و ليعذرنى اخوانى فى مشيى‌على خلاف هذه‌التعليقة فان هذاالمطلب من اهم‌المطالب .

قوله (ص۱٤۷، س۱،۲) : «نفوس‌المترددين.....»

اى‌الذين لم يتمكنوا فى مقام‌التمكين ولم يتخلّصوا من‌التلوين فقد يتعلّقون بالملاءالاعلى و قد يسقطون فى مهوى‌الدنيا ولم يذكر اصحاب‌اليمين من‌السعداء و هم من عشّاقه فى‌المظاهر الجزئية كاصحاب‌الدنيا الا ان هؤلاء يطلبونه فى‌المظاهر ـ الجزئيّة‌الداثرة الفانية و اولئك يطلبونه فى‌المظاهر الجزئيّه‌ الدائمه‌ الباقيه‌ اذا درجهم فى‌النفوس المترددين لعدم تخصيص‌الجهة‌العالية بالجهه‌ الكليه‌ حتى يشمل الجزئيّه‌ و حينئذ العلو باعتبار جنبة‌البقاء.

۱ـ حدوث دهرى معناى محصلى ندارد و حدوث عالم‌وجودرا اثبات نمى‌كند چون وجود سرمدى حق كه‌علت دهر«معلول» است‌قديم‌است ناچار معلول‌آنهم قديم‌استوعالم دهر علت عالم ماده‌است و عالم اجسام معلول دهر وللقائل‌ان يقول: اذا كانت‌العلة قديمة والعدم‌المعتبر فى‌العلة «اى‌عدم‌المعلول» قديم پس عالم‌دهر قديم زمانى‌است و همچنين معلول آن اللهم الا ان‌يقال‌بالحركة‌الجوهرية فى‌الاجسام كماقرره‌المصنف والماتن

قوله (ص۱۴۷، س۱۰) : «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركبا الاوله نفس و حيوة ....»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصيّة من المثل المعلقة فانها من شئون النفس الكليّة منزلتها منها منزلة الصور الخيالية من نفسك المنطبعة و تفسيه كل نفس بالصور الخياليّة اذ فى مرتبة ادراك الكليّات العقلية بل كل واحد من الكليات العقليّة عقل ولذا قالوا تسميّة النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرِك والمدرَك فكون كل صورة مثاليّة من عالم المثال الاكبر اوالاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ۱۴۷، س۱۱) : «لا بد وان يكون امراً عقليا....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع كما قرر ، والوضع لا يتصور بالنسبة الى الهيولى اذلم توجد بعد و حيثما وجدت فهى غير وضعيّة اذ الوضع فى المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى وايضا ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهى واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما فى الحقيقة شرط لوجود الهيولى وفاعله الواحد بالعدد الذى هو المفارق والصورة الجسمية متجددة بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة اوالمتناقصة والحركة لا بدّ فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنيّة فلا بدّ من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب [1]

۱ــ واعلم انه بناءاً على اتحاد المادة والصورة وجوداً فالامر فى حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم اما حدوث الصور على نحو التفريج والحركة الذاتية واما يلزم انعدام الحقائق و منها الهيولى و حدوث الكائنات من كتم العدم لانه ليس للهيولى حقيقة منحازة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان قوى جداً وان غفل عنه الاكثرون

قوله (ص۱٤۸، س٦) : «فی لمیة دخول الشر فی‌القضاء الالهی» .

ای سببه‌الهیولی کما سیصرح فالهیولی جنة و وقایة فی باب انتساب‌الشر الی الوجود کما ان الماهیة جنة و وقایة له‌فی باب انتساب النقص الیـه کالنقصیة الامکانیة التی یترائی فی‌العقول المفارقة المحضة واما کیفیة دخول‌الشر فی‌القضاء الالهی فهی انه بالعرض و معنی بالعرض‌فیه مشربان احدهما عذب و حلو والآخر اعذب و احلی فالاعذب ان‌الشر عدم کماادعوا بداهته والعدم لا یمکن ان یکون مجعولاً للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نفی و باطل لکن لما کان عدم‌الملکة فهو مجعول بالعرض للملکة و هذا مشرب‌افلاطون الحکیم المتأله والعذب ان‌الشر و ان کان وجودیا وامکن ان یکون مجعولاً بالذات للخیرالمحض لان خیره غالب علی ما علم فی‌التقسیم‌المشهور والخیر المحض لا یترک‌الخیرالغالب للشرالمغلوب الا انـه بما هو ذوخیرات غالبة مجعول لا بما هوذوشر مغلوب فالنار مجعولة بما هی ذات خیرات لا تعد لا بما هی محرقة لثـوب‌مسکین والوهم مجعول بما هو مـدرک المعانی الجزئیة الفاضلة الجیدة کالخوف‌عن‌الهلکة او کالخوف عن‌المیت و هکذا و هذا مشرب ارسطاطالیس الحکیم .

قوله (ص۱٤۸، س۱۰) : «دون‌الطبایع‌والاجرام»

و کذا دون‌الاعراض‌الاخری غیرالأضواء والانوارالعرضیة فیسمونها الهیئآت الغاسقة و عنده (قدس‌سره) لا اختصاص‌للنوریة بالانوار العرضیة والاسفهبدیة الفلکیة والانوارالقاهرة الاعلین والادنین‌ومرتبة قدس نورالانوار بهر نوره کما عندالاشراقیة بل‌الوجود بشراشره نـوروالوجوب‌الذاتی نور علی نور .

قوله (۱٤۸، س۱۲) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اى الصور النوعيّة الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع فى الافلاك والعناصر والمراد بالاوليّة فى الأجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصريات و احيازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهبديّة وقواها واشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هى فى اصلها من عالم النور .

قوله (۱٤۸، س۱۵): «وبما هى فى اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان كان قوّة الوجود والقوّة بالنسبة الى الفعلية ظلمه الا انها بالنسبه الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبه الى النير و شماعه الاانه نور بالنسبة الى الظلمة و فى ذاته ايضا وكذا القوّة والاستعداد فى انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذى هو فعليّة محضة لا قوة تعتريه و ادناها الوجود الذى هو قوّة بحته لا فعليّة فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهيولى نوع بسيط جنسه مضمن فى فصله و فصله مضمن فى جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص۱٤۹، س۱۸) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم......»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بدّ وان يصير نوعاً من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية و هى الطبيعه السارية فى كل الاجسام وليس المراد من الحيثيّه الجسميه فقطاى بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من ـ

الانواع المرتبة فانها فی نوعیتها المرتبةغیرمحتاجه الی الصور النوعیه المتکافئه لانه اذا کانت الهیولی نوعاً بسیطا فی عالمه فکیف الجسمیة والصور النوعیه انما سمیت صورالنوعیة لان التنوع التکافئی فی الجسمیة و فی الهیولی بها و لهذا بعد تمامیة الهیولی فی التحقق بالصورة الجسمیه فهی محتاجة بعد الی الصور النوعیة ولکن فی التنوع ای فی صیرورتها نوعا نوعا فی تحصلاتها الثالثیه کالجسمیة او الهیولی المجسمة فی التحصلات الثانویة لافی التنوع الرتبی الذی ذکرناه فان کلا منهما نوع برأسه فی السلسلة الصعودیة و ان لم یکن کل من الثلاثه منفکة عن الآخرین ولکن فرق بین ان یکون الشیء مع الشیء دائما وان یکون الشیء نفس الشیء ثمّ ان الفرق بین الدلیل الذی ذکره هاهنا علی وجود النفس ای الصورة المثالیة لکل شیء وبین الدلیل الذی ذکره فی الاشراق الثامن انه هاهنا استدل من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فی الحرکة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص۱۵۰، س۵) : «وهکذا ذات الطبیعة نفس.....»

ای بما هی مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سیما الطبیعة المجبولة علی طاعه النفس کما مر .

قوله : «ثمّ ما یلحق الجسم......» ای للطبیعة افعال ثلاثة احدها الجسم و ثانیها الحرکات الطبیعیه من الاینیه والکمیه والکیفیة وثالثها مایحصل من الحرکات فی الغایات من التحیزات والالوان والطعوم والروایح والاشکال والمقادیر و نحوها والمراد بالفعل لیس المعنی المصدری بل مثل الظل اذ المعنی بالفعل هو التشأن .

قوله (ص١٥٠،س١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعدالمكانيوالتمادى السيلانى الزمانى والوغول الهيولانى لانوجود صورته للهيولى فشأنه الذاتى هوالكثرة فما هو شأنهالكثرة كيف يكون علة لوحدته و اتصاله .

قوله (ص١٥٠، س١٤) : «فلوكانالعالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذهالعبارة و سابقتها ناصة علىالحركةالجوهريه والمراد من بيدها وهلاكتها لولاالنفس انالاجرام باعتبار تفرقها المكانيةوالزمانيةوغيبوبتهاالمكانيه والزمانيه فى كل جزء منالآخر متشابكه بالاعدام والبطلان و ما يترائى فيها من ثبات مافانما هو من اشراقالنفوس و فيالنفوس بماهينفوس من اشراقالعقول و اربابالانواع و ربالارباب فاذا نزعت هذه الاشراقاتعنها وردت الودايع الى اهلها ولاحظتها فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها على ان ما فى لحاظك و علمك من الهيولى الاولى والهيولى المجسمة والهيولى المنوعة بالطبايع السياله اللواتى هى نيران ذات لهب ذى ثلاث شعب و ظلماتبعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لمتكن تراه له ثبات و وحدة و نورية لانالعلممطلقا وجود نوري و هذه اشياء وجودها العلمى اشرف من وجودها المعلومى كماانالوجودالواجبى والمفارقى الذى من صقعه تعالى وجوده المعلومى اشرف منوجودهالعلمى الذى للعلماء منالمخلوقين.

قوله (ص١٥٠، س١٨) : «بانها تنمو وتنبتالكلا......»

اى تصير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسندالفعل الىالفاعل قد يسند الىالقابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كونالنبات والحيوان

ذوى نفس واضح ايضاً .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .

قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابلية المخصوصه والاستعداد الخاص بحيث يترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة الارضية والصور الطبيعية مستمدة في الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصورة المثالية كما مر فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن مابه الاستعداد هو الصورة و هذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانية هو الهيولى لكن مابه الاستعداد لهذه المستعد له في اطوار الخلقة صور النطفه والعلقه والمضغة والجنين .

ان قلت : العناصر الاخرى ايضاً كذلك .

قلت : لا بأس به لانها ايضاً ذوات نفوس و اثبات شيء لشيء لا يستلزم النفى عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و كالارحام لهذه .

قوله : «فانها نبات[1] ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما[2] تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم ان التمكن والانقياد في الارض للتصاوير المخصوصة و كونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التى هى الصورة المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والانقياد لارباب الانواع الاخرى و نسبه الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام و هو ابدع من جهات الذل والفقر في السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الى العوالى كما في قاعدة الاشراق

١ــ في النسخ الاثولوجيا : فانها نبات ارضى .....

٢ــ في النسخ التى رايناها : وانما تتكون هذه.....

فالاراضى ثلاث ارض طبيعية ملكيه و ارض عقليـة جبروتيه و كلها حيـة لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هى اللاهوتيه هى الصورة العلميـة السابقه على الكل و هكذا لكل شىء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتـها محفوظة فى كلـتا النشأتين والوجود حقيقه واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص۱۵۴، س۷) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز فى صرف القوة كما لا ميز فى صرف الفعلية فهيولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى فلك آخر وكذلك للهيولى المشتركة فى العناصر و نوع كل منحصر فى شخص كما فى العقول .

قوله (ص۱۵۴، س۸،۹) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان يراد بالجهات الجهات التى فى المصادر لانفسها كجهـات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التى هى بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما فى مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بان الاولية فى العقل الاول ذاتى والثانوية فى الثانى و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينيه قوله كأنها شىء واحـد اختلف افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هى المراتب والدرجات التى فيها و خلاصته ان العقـول

تتخالف باعتبار معلولاتها کالافلاك والانواع الاخری کما ان الهیولی یختلف باعتبار مقبولاتها ولا ینافی الوحدة التی بصددها لان المراتب تمیزات لا تشخصات حتی تصیر اشخاصاً فتکون کالعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتب العقول فنون وشئون ذاتیة لشخص واحد کنفس شخصیة لها مراتب و لطائف والتوفیق بین ما قاله (قدس سره) و بین ماقاله المشائون من الاختلاف النوعی بینها فضلاً عن الشخصی ان نظرهم فی الاختلاف النوعی الی ماهیاتها و مفاهیمها المتخالفة وفی الاختلاف الشخصی الی المراتب المتمایزة و نظره (قدس سره) الی وجودها الحقیقی وعدم المکثرات المادیة ولو کان المادة بمعنی المتعلق کمافی النفوس وان الماهیات اعتباریة والوجود مابه الامتیاز فیه عین مابه الاشتراك سیّما الوجود المفارق المحض والی انها من صقع الربوبیة و انها موجودة بوجود الواحد الاحد باقیة ببقائه .

قوله (ص۱۵۲، س۱۲) : «وذلك قوله تعالی وماامرنا الا واحدة...»

بان یکون الامر فی الآیة المبارکة عالم الامر ای عالم العقول سواء کانت فی البدایات او فی النهایات .

متحد جانهای شیران خداست

واطلق الامر علیها لانها نفس کلمة الله ولم تخرج من «کلمة کن» لان المؤتمر هناك مستهلکة فانیة و احکام الوجوب مفنیة و لو حمل الامر علی الوجود المنبسط علی کل بحسبه والماء السائل فی الاودیة بقدرها کان شاهداً ایضاً لماعلمت من استهلاك المؤتمر هناك فلم یبق و لم یکن فیها الا امرالله و مشیّة الله سیّما علی قول الشیخ الاشراقی والمصنف (قدس سره) انه لا ماهیة للعقول .

قوله (ص١٥٣، س٣) : «فتحدس من هذا......»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها فى اول الامر بالقوة كما فى حد العقل بالقوة والهيولانى و فى مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل و فى مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعي والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشيء ليس فاقداً له و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .

قوله : «ومن ان حركة الطبيعة ...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيواناً و صيرورة الحيوان انساناً و صيرورة الصبي رجلاً بحيث ان فيها وجداناً ثم وجداناً و هكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجداناً و فقداناً .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع اوجزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التي مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هي تفعل شيئاً» يعني ان هذه الصفات جهات فاعلية فيما دونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة في الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة في الوحدة .

قوله : «کیف‌العقل و کیف لا نرضی» تلمیح الی قوله : ارضیاً . حیث انه وحدته عددیة و وحدةالعقل وحدة حقّةظلیّه‌ٔ للوحدة الحقه‌ٔ الحقیقیه‌ٔ .

قوله : «ان یکون واحداً» ای فی‌ان‌یکون‌العقل واحداً.... حذف حرف‌الجرّ عن کلمة ان قیاس مطرد .

قوله : «وای الامثال ...» کلمة ای استفهامیه‌ٔ یسئل عن نفسه تعیین‌الامثال العقلیّة و یجیب بأن مرادناالکلیات‌العقلیة کالصورة الکلیّه‌ٔ النباتیه‌ٔ والحیوانیه‌ٔ و نحوهما فان کل کلی عقلی له وحدةجمعیّة ینسحب رداء شموله کل جزئیاته و یسَع وجوده بوحدته جمیع وجودات رقایقه فانك ان وجدت هذه ای صرت واجدافاحصاً عنها هل کل کلی منها واحد ام لیس بواحدعلمت ان‌کل واحد منها واحد وحدةجمعیّة وانه شیء یوازی بوحدته اشیاء کثیرة مختلفة من نوعه فکلمة باقی باشیاء للبدلیه‌ٔ و اماالکلمه‌ٔ التی فی‌الهیولی ای‌الکلمه‌ٔ التکوینیه‌ٔ من‌القوی الحیوانیة والنامیة فی الهیولی فهی واحدة وحدة عددیّة فانّها مختلفةالذات لذوات اخری لعدم جامعیتها وفی بعض‌النسخ مختلفةالصفات والمرادبالصفات ما مر من‌الاوصاف‌العنوانیة التی عین‌الذوات .

قوله (ص۱۵٤، س٦) : «الروح ملك من‌ملائکةالله له سبعون الف وجه»

بیان للکثرة فان‌العقل‌الکلی بسیط‌الحقیقة بعدمرتبةالحق‌سبحانه هوکل‌الاشیاء فانظر الی کثرة انواع‌الثوابت والسیارات‌والعناصر البسیطة والمرکبات و طبایعهما و نفوسها و الی کثرة افراد کل نوع و الی‌کثرة السنتها و لغاتها ففی‌العقل جمیع هذه بنحوالرتق واللف و یمکن بیان النکتةبوجه کلی ان‌الافلاك والعناصر عوالم‌عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطايف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسرّ والخفي والاخفى و كل من هذه مظهر للألف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من اللطايف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شيء فيه معنى كل شيء كان فى كل منها كلها ولاعرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبحه.

قوله (ص١٥٤، س١٤) : «في عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبيه موجودة بوجود الله لا بايجاده بيقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبة واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رآني فقد راى الحق تعالى .

قوله (ص١٥٤، س١٥) : «وربما يسميها المثل الالهيه»

وجه التسميه امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والآخر انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشتركان فى الماهية ولازمها و لمافوقها ايضاً من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص١٥٥، س١) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضيه المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلا اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيال و كذا فى الوضع والاين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول و عن الثور بثور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من‌الله تعالی و عن‌الديكة بديكة تحت‌العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطبيعه- فی‌الصياح و نحو ذلك و الی‌هذه‌الثابتات من افرادالانواع يشير كـلامـ المولـوی :

قرنها بر قرنها رفت ای همام وأين معانی بر قرار و بر دوام

والاكثر فی كلمات‌العرفاء اطلاق ارباب‌الانواع علی اسماءالله تعالی .

قوله (ص١٥٥، س٤) : «وإياها يتلقى‌العقل»

ای ينال‌العقل المثل‌النورية حين ادراكه للكليات‌العقلية كما مرفی‌مبحث‌الوجود الذهنی ان ادراك‌الكليات مشاهدة النفس‌ارباب‌الانواع التی فی عالم‌الابداع ولكن عن بـعـد .

قوله (ص١٥٥، س٥) : «وجعلوا العلوم والبراهين ....»

ای اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من‌الحدود والرسوم والتصديقيه- من البراهين والادلة تؤم نحو هذه و تناولهاقالحدود والرسوم لنيل‌ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيـل‌متفاوته- فهذه كانوار تنير ذوات‌الافرادـ الطبيعئة والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم‌يعلم شیء اذالجزئی لا يكون كاسباً ولا مكتسباً اذالمبادی‌الكلية انما تقام علی‌الكلی لا علی‌الجزئی وعلی الامرالدائم لاعلی‌الامر الداثر الزائل فلولاها لصعب‌الامر باستعلام كـل جزئی ای ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص١٥٥، س١٠) : «فان قلت...»

ناظر الی قوله : «ان للانسانية معنی‌واحداً» الی‌قوله: «فهو اذن‌المعنی‌المعقول

المفارق......»

قوله (ص۱۵۵، س۱٤) : «ومعني مشترك....»

هو ماهيتهما والكلى الطبيعى الصادق عليهما و يمكن ان يقـال مـناط الحمل جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامه بنحو اتم و ابسط و حكاية هذه الوجودات ذلك بنحو الضعف والتفرقه- فهذا مثل ان يقال الشمس هى الاشعة للسنخية لكن بلا تجاف عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ماقال : ان جهه- الاتحاد على ما قال هى الكلى الطبيعى و على ما قلنا هى الكلى العقلى ويرجـع الى ما يقول فى بيان الكلية قولـه مراده من المثل هو الصور العلمية القائمه- بذاته تعاله والصورة ماهية الشيء والتى هو بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية التى هى للاشياء ما هى عليه و حاق نفس الامر فصح ان هناك انساناً آخـر او سماء اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتمامها وقيامها بباطنى ذواتها قيامتها بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص۱۵٦، س۹) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعيه- »

فقولهم ان فى معنى الانسانية اناسين حق اذ كما ان زيداً انسان كذلك القدر المشترك بين الاناسىّ انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلى الطبيعى موجود و قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجرد فى المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الداثـر الزائل اشخاصه .

قوله (ص١٥٦، س١١، ١٢) : «بناء على عدم‌التفرقة معنى»

على تأويل‌الشيخ يلزم انهم لما راو ان‌الماهيّة المطلقة موجودة تفوّهو : «بان‌الماهية‌المجردة موجودة» اى‌المجردة‌عن‌المادة و لواحقها لاالمجردة عن جميع ماعداها فانها محال ولما رأوا وحدتهاالنوعية و تجردها فى مرتبة ذاتها تفوّهوا بالوحدة الشخصيه والتجرد الواقعي حيث‌قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم يفرقوا بين‌البقاء النوعى والبقاءالعددى فرأو ان‌النوع محفوظ بتعاقب‌الاشخاص و تفوّهوا بانه‌يدالفردالمجرد وظنى ان‌الشيخ‌اراد ان‌النوع‌الطبيعى باعتبار وجهه الى‌الله حكمه حكم‌الحركة التوسطية والآن‌السيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه، حكم‌الحركه القطعيّة والزمان فهوبالاعتبارالاول مثال نورى الهى و معلوم ان‌الحركة التوسطيه ليست وحدتها بالعموم ولابقائهابالنوع فكذا مافى حكمها [1] فتأويله [و تأويل] السيدالمحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجودالماهيات‌المجردة» متفرع على‌عدم‌التفرقة فى‌المقامات الثلاث .

قوله (ص١٥٨) ، س٢) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظر؛ لأنّهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع وان‌العرض هناك فى‌مقام المعروض ، والمعروض فى مقام‌العرض ، والالزم‌القوة والفقد والموجودات هناك تامات و كذاالنظر فى قوله : «و مواد وصور» فان‌المادة من خاصية هذه‌النشأة

١ـ فى‌اكثرالنسخ كما فى هذه‌النسخة : فتاويله و تاويله‌السيدالمحق‌الداماد . والظاهر فتأويله و تأويل السيدالداماد .. عبارة‌التعليقة لا تلائم‌القواعد .

الهيولانيّة واذا قيل : ان موجودات نشأةفي نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيولها والالاتحدت النشآت وانما قال وان يوجدهناك علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطي لعقولنا .

قوله (ص١٥٨، س١٥) : «وانما توجد في العقل»

اي الماهية المجردة عن المادّة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة المقابلة للمطلقة في مباحث الماهيّة فهي لا توجد في العقل ايضاً لانها مجردة عن الوجود العقلي ايضاً و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسميّة امهي امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية من كلام الشيخ المتأله [1] لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشرف كما سيجيىء والمشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحادماهية الاشرف والاخس حتى يلزم من امكان الاخس امكان الاشرف اذالموادّ الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون جميع افرادالماهية ممكنةً لو امكن فرد منها و واجبه لو وجب و ممتنعه لو امتنع فلوكان من نوعين لم يجرالقاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعلّ عدم صدورالاشرف قبل الاخسّ لامتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذاالشرط عنهم في اواخر الاهيات من الاسفار [2] .

١ـ والحق مع الحكيم المحشي لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشرف اتحادالنوعي لا سيما على طريقة الشيخ المتاله القائل باصالةالماهية .

٢ـ الهيات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٦٦ ، تنبيه عرشي: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان : احدهما استعمالها في متحدالماهية للشريف والخسيس دون غيره والثاني استعمالها في مافوق الكون والابداعيات لاالماديات .

قوله (ص١٥٩، س٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعات له في وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه في وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ؛ فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التى فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهى عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقى لايقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوههـا .

قوله (ص١٥٩، س٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليباً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولى؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد[1] بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افرادنوع

١ـ فالعقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة(لا على نحو التكثر التى في الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد، لانه بناءاً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر في فرده وتكثر الفردي انما هو من ناحية المادة او الجهات المتكثرة في القابل و هذين الجهتين غير موجودة فيما نحن بصدد بيانه واما بناءاً على عدم اللحاظ التكثر في العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من سنخ الماهية ولا تتصف بالمعنى النوعى والجنسى فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص۱۵۹، س۸، ۹) : «واما خامساً فلظهور تعدد هذه‌الاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل‌السيدالمحقق الداماد (قدس‌سره): بان كلاً من‌الانواع الطبيعيةمأخوذة هكذا اى‌متدلية بالمبادى‌العاليه- و متعلقه- معها بمبدء المبادى جل سلطانه انما هى مقام ظهور تلك‌المثل‌النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه‌الجامع لما في‌القاعدة بنحو ابسط واعلى و مرتبةالوحـدة فى‌الكثرة لها لا مرتبةالكثرة في‌الوحدة لها . فكلما افاده‌السيد (قدس‌سره) من: «انّ‌الموجودات‌ـ العينية بما هى[1] واقعة فى وعاء الدهر لها البقاءالدهر لاالزمانى والوحدةالحقيقيه- و انهاالمسلوب عنها احكام‌المادة» و امثال‌ذلك مقبولة لان‌السنخية معتبرة بين‌المبدء والاثر فاثرالكلى كلى و اثرالواحد وحدةجمعيةٌ واحدوحدة تناسبه‌فالافراد مأخوذة بشراشر ها مجتمعة فى وعاءالدهر لا متعاقبة كما فى‌سلسلةالزمان ظلال‌المثال‌النورى و رقيقهٔ- الحقيقه- بل رقيقه- الحقيقه- والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل‌ـ المطلق ولكن لا يسمننا و لايغنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره ووحدته فى كثرة وتجليه فى‌رقايقه‌فله مقام تنزه و مرتبـهٔ جمع اوجمع جمع و مقام كثرة في وحدة والمثل فى ذلك‌المقام‌الشامخ مجردة بلا تجريد مجرِّد و معــراة بلاتعريةٔ معرٍّ لا انها منسحب عليها حكم‌المجرد ومسلوب عنهاحكم‌المادة‌ثم‌الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن‌وعائها اوانى الدهر بخلاف ذوات تلك‌ـ المثل‌النورية فان اوعية وجودها اعالى‌الدهر واما ما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) هنا فى‌الدفع من‌ظهورالتعدد وكذا فى‌الاسفار[2]فالسيد (قدس‌سره) ينادي بانها بمــا هى

۱ــ قبسات ط ع ۱۳۱۲ هـ ق ص۲۲۱ . ۲ــ جلد اول ط ح ۱۲۸۲ هـ ق ص

مضافة الى المبدء الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادي العاليه- كالآن كما ان الامكنه- والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطه- والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعيه- قد مضى فتذكر [1] .

قوله (ص١٥٩، س١٩) : «ومبدء تغيرها و تقومها هي الطبيعة»

كما انها مبدء الحركة الاينيه- و غيرها كذلك مبدء حركة الهيولى في الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالمادة هي الهيولى لقوله: بقي الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص١٦٠، س١) : «والحركة والزمان»

الى قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اوردته عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتي للحركة العرضية والذاتي لا يعلل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات انتهت الذاتية في التجدد الى الطبيعة الجوهريه- اذ الاعراض في ذواتها وتجددها تابعة محضة .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبي و تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء حتى يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال: انه متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالمتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص١٦٠، س٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك......»

فكما انه يقال لكل متحرك فلكي لا بد من محرك عقلي كذلك لكل متحرك هو

١ـ وقد قرر في مقره: ان الموجودات المادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شيء امراً مجردا صرفا وبالنسبة الى امر آخر مادي صرف فالمادي مادي ابداً والمجرد مجرد ازلا والشيء لا يخرج عما هو عليه وان ربنا جعل لكل شيء قدرا .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلي لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطي الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطي الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضاً استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفوس مطلقاً غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغني عن الهيولي و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعاني والنفوس التي مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نوري الهي و هو من العقول التي في الطبقة المتكافئة و هذه حشرها [1] .

قوله (١٦٠، س١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

اي كما ان الصور النوعية التي يقول بها المشائية صورها المقارنة كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فالاشراقية وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لأنها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولي جنسية» اي ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عددية و هي قابل شخصي ولو كانت وحدتها جنسية والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية في الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١ـ وللقائل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله في الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة في العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الحق الاول ذا ماهية نوعية والحال انه يجب رجوع الحقايق الى الحق المطلق في القيامة الكبرى .

فی الفصل والوصل و فی الانقلاب الم تسمع قولهم: ان الواحد بالعدد الّذی هو المفارق مع واحد بالعموم الذی هو صورة «مّا» علّة الواحد بالعدد الّذی هو الهیولی ولا بأس بکون الواحد بالعموم علة- لواحد بالعدد لانه شریك العلّة والعلة- الفاعلیّة الحقیقیه- هی المفارق و هو واحد بالعدد [۱]

قوله (ص۱۶۰، س۱۶) : «فالطبیعة ینتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانی....»

مثاله کما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموّج متلاطم فهذه النور الّذی فی القاعدة متموج او کالشمس الثابتة فی السماء المتصل شعاعه- بذلك الماء و یتحرك الشعاع ، و یتغیر عکسها بحیث لایبقی من شکلها رسم فهذه الطبیعة النوعیّة کالشعاع الذی فی القاعدة والمثال النوری الالهی کنقطة الرأس الراسمة- لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه او کالشمس الثابتة فی السماء .

قوله (ص۱۶۰، س۲۰): «شیئاً محسوسا»

ای بالعرض و هنا انسانان آخران احدهما الانسان المحسوس بالذات والآخر المثالی .

قوله : «او فی الخارج» ان قلت : لا یلزم المثل من مجرد الوجود فی الخارج اذ لعل ذلك بقیامه بالعقل الفعال شهود والنفس اياه فیه .

قلت : لو کان قائماً بالعقل الفعال یلزم عرضیة الجوهر، ایضاً مع ان التقاش المبادی بصور ماتحتها یلزم منه انفعال العالی عن السافل و فیضان الصور علیها مما فوقها یؤدّی الی الکثرة فی الذات الاحدیة تعالی عن ذلك فبقی ان یکون الصور قائمة بذواتها .

۱ـ بناءا علی الترکیب الانضمامی بین المادة والصورة ان المادة بوجودها المنحاز عن الصورة مع اعتبار المجرد علة للهیولی وماذکره ره.. یناسب مسلك المؤلف العلامة

قوله (ص١٦٢، س١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادّة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوّة اعنى الجسم الحامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوّة و محلها فلا تؤثر فى مادّة نفسها والا لكانت غنيّة عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلاً «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوّة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادّة غيرها لان القرب اوالمحاذاة اوالمقابلة اوما فى حكمها يجعل مادّة المنفعل كالمتحدة بمادّة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوّة فلاتحاد مابينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادّة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف وايجاد القوّة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادّة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندى ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للآثار فاعلاً الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوّة والاستعداد و ان سئلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و برى مما بالقوّة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها العقول العرضيّة ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوّة و محوضة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص١٦٢، س١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....»

لئلا يلزم ابطال القوى والطبايع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازله‌ من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها .
و ثانيها : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه
و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع و القوى اولاً ثم على الآثار
ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذاالقدر .

قوله (ص١٦٣، س١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذى لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقى بعد مابين
ان التفاوت بالأشد والأضعف والغنى والفقر غير قادح فى التماثل فى الحقيقة
المشككة بذكر القاعدة السابقه‌ من ان شيئيه‌ النوع بفصله الاخير خاصة فكما ان
الفرد الجبروتى من كل شئ بسيط كذلك الفرد الناسوتى لانه الفصل خاصة والفصول
والاجناس الاخرى مضمّنة فيه بنحو اتم و ابسط لأنه جامع لوجودها و فعليتها و
كمالها وان كان وجود الجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كما انه لا
جسمية ولا نمو ولا نحوهما فى الجبروتى كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هى
طبيعيات فى الناسوتى .

قوله (ص١٦٤، س٣) : «فكذاالمادة»

اى كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حامله‌ للحقيقه‌ لا
انها جزؤها .

قوله (ص١٦٤، س٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادى وجودها الأنطوائى فى الصورة الكمالية الاخيرة
فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشيء عقلاً

من باب ضرورة ثبوت الشیء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت الکثرة ولو فی صراط حرکة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر فی الوجود ولکن فی الوجود الّذی هو مرتبة من وجودها و مقامها المعبر عنه بالوحدة فی الکثرة فهی حینئذ فروعها و شئونها و فنونها ، بل اللاتی فی المواد المتشتتة الاخری اظلتها و موادها مرئی لها و بالجملة لها فی المرکب حصول تعاقبی قبل حصول المبدء الفصل الاخیر وحصول معه وحصول فیه فالاول بنحو الاعداد والشرطیة لا الشطریة والثانی بنحو الفرعیه والخادمیه وهما الاعتبــاران اللذان ذکرهما (قدس سره) والثالث بنحو الانطواء بلا تکثر و اشار الی الثالث بانه المبدء الفیاض لفروعها فان الاصل جامع لفعلیات الفروع و لهذا لا بـأس بفقدانها بنحو التکثر والتشتت .

قوله (ص١٦٤، س٦) : «وکما ان الصورة الطبیعیة......»

کالنفس النباتیة والحیوانیة والنفس الانسانیه بما هی نفس فانها اصول والقوی فروع و مواد القوی فروع الفروع فکذلک هذه الاصول فروع للمثل والابـدان فروع الفروع .

قوله (١٦٤، س٨) : «وکذلک تلک الفصول.....»

ای التی قلنا : انها شرایط و فروع بالنسبة الی الفصل الاخیر للنوع الاخیـر کانت مقومات وکمالات اولی فی انواع اخری اصنام لاصحابها ولکن فی النوع الاخیر رؤاد و خدام .

قوله : «کنسبة الاصنام الی الاصنام » فکما ان صنمه هیکل التوحید و رتق کل الانواع الطبیعیة و لف الاصنام المنتشرة و هی مقاماته الفـرقیة و نشره و فتقه و

ظلّه بل فضالته كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل العقول المتكافئة و رتق الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونه و تجلياته و تفصيله .

هم ز جمله بيش و هم بيش از همه　　جمله از خود ديده وخويش از همه

قوله (١٦٥، س١٢) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس ....»

هذا جواب مجمل تفصيله : ان الحس هناك ليس انفعالاً لانه ليس بالقوى الانفعاليّة الهيولانيّة الخاليه في ذاتها عن الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع تحصل لموادها مع مواد القوى بل للعقل المفارق علم حضوري بالموجودات و من جملة الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدهما بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الوجودات التي دونه فهو احساسه قبل ايجادها، وثانيهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها وعلى اى التقديرين والاحساسين لاانفعال اذ لا يستفيد شيئاً من الغير ولا يستكمل اذ لاقبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة الى اللازم فكيف الى المنطوى والمضمّن بنحو اعلى و اتم و هذا ما قال الشيخ الاشراقى (قدس سره) : «علم الواجب[1] يرجع الى بصره وبصره يرجع الى علمه» فهكذا اعلم احساس هؤلاء العقول لانهم متخلّقون باخلاق الله بل انهم عالمون بعالميّته و يصيرون سميعون ببصره و سمعه .

قوله (ص١٦٥، س١٨) : «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ، بهذه الحواس،...»

وهذا من الكشف الصورى و ذلك لانه اذا تجلى الحق تعالى على العبد باسمه «السميع البصير» يسمع ما لا يسمع الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احسّ مالا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلى اسمه المدرك المنطوى فيه معنى «الشم»

١ـ شرح حكمة الاشراق طبعة الحجرية ١٣١٥ هـ ق ص٣٦٢ الى ٣٦٥ .

و «الذوق» و «التلمس» و لما كان رسول‌الله «صلى‌الله عليه و آله» جامعاً للنشئآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعة متصلة بمشاعره المثاليّة و هى بمداركه العقلية الجبروتية و خرجت الجميع من القوة الى الفعل فيدرك فى النقطة بمشاعره رقايق الحقيقة و صورالمعاني امور غيبية و موجودات قوية قويه خارجيه بنحوالجزئية والمحسوسة ولكنّ كلها «صُوَر قليائيّة» نوريّة لا هيولانيه ظلمانيه هذا ظواهر هذه الاحاديث واماتأويلها فالاطعام والسقى تعليم الله المعارف والخواطر الربانيّة و مشهود جماله و جلاله و «نفس الرحمان» هوالوجودالمنبسط ولاتصاله «صلى‌الله‌عليه وآله» به يسمى : بالحقيقة المحمديّة واليمن عالم العقل والارض المطوى له ارض القوابل والماهيات مطويّه فى نظر شهوده والصور مطويّة فى المعنى المشهود له والبرد «بردالیقین» والطمأنينة «الا بذكرالله [1] تطمئنّ القلوب» واطيط السماء حنينها من العشق واستهلاكها فى الانوار الاسفهبديّة والانوارالقاهرة و انينها من حمل اعباء العبّاد والعشّاق من «الصافات صفّاً والمدبّرات [2] امراً» على كاهلها .

قوله (ص١٦٦، ٢، ٣، ٤) : « زويت لى الارض ......»

بالزاء المعجمة من «زواه» ، «زويا» كطواه وزنا و معنى و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اي «اجمعه» و «اطواه» وفي حديث آخر «ان المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلدة فى النار» اى ينضجر و ينقبض .

قوله (ص١٦٧، س٥) : «وقال ايضاً : ان هذه الحسايس عقول ضعيفة [3] .....»

لان النفوس تنزّلات العقول والعقول تحولات النفوس و على مذهب المصنف

١- سوره ١٣ ، آيه ٢٨ ٢- سورة الصافات ، آية ١

٣- اثولوجيا للشيخ اليوناني المطبوع في حاشية قبسات ١٣١٢ هـ ق ص٢٨٢ .

(قدس‌سره) من ان‌الحواس من مراتب‌النفس النـاطقـة فالـحاسـة عاقـلة ضعيفة والمحسوسات معقولات بمعنى ان‌المدرك‌بجميع‌الادراكات لجميع المدركات شيء واحد، هوالنفس‌الناطقة ولا يقال في‌المشهور لها معقولات لان‌المعـقول يطلق على مدركاتها الكلية والمحسوس على مدركاتها‌الجزئية للتفرقة لا انها ليست حسّاساً لها‌العقل و ايضاً انما كانت تلك‌العقول‌المفارقة والمثل‌النورية حساس قوية لأن علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص١٦٧، س١١، ٢٢) : «واما على‌رأي‌المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقوّمها في‌الوجود بدون‌القوى لايوجب العرضية لجوازاحتياجها اليهافي‌التنوع‌والعرض هوالحال في‌المحل المستغني في‌الوجود والتنـوع جميعاً عن ذلك‌الحال و لذا قال‌المشائون بجوهرية‌الصورالنوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول‌ـ الشيخ في الاهيات الشفاء : «الموجودعلى‌قسمين احدهما الموجود[1] في شيء آخـر ذلك‌الشيء الآخر متحصل‌القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من‌غير ان يصح مفارقته لذلك‌الشيء وهوالموجودفي موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من‌الاشياء بهذه‌الصفة فلايكون في موضوع البتة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص١٦٨، س٥) : «ولان هذه‌الافاعيل‌المختلفة والتشكيلات العجيبة ......»

ربما يمنع: كون‌الاحكام والاتقان في‌الفعل‌دليلاً[2] على علم‌الفاعل فان‌في‌الطبايع ايضاً عجايب كما ترى في‌النخل ومسدساته وفي‌العنكبوت ومثلثاته‌وفي‌النبات وغرايب

١ـ الهيات الشفاء الطبعة‌الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٢٢ الى ٤٢٥، ش طـقاهره ١٣٨٠ هـ ق ج١ ص٥٧ .

٢ـ والعجب من‌الحكيم‌المحشي كيف غفل عن‌المعنى الذي ذهب اليه اهل‌التحصيل: ان‌الاتقان في‌الفعل

صنعاته و فی‌المعدن و عجایب سماته و فی‌صنوبریّة شکل‌السراج و کرویّة القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص۱۶۸، س۱۷) : «الوجه‌الثانی انك اذا تأملت ....»

لیس مراده نفی‌الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغایة والدوام بل مع‌المساواة فی النوعیّة بین‌المصدر والصادر فنقول : انحفاظ‌الصورة النوعیة المشترکة بین افراد نوع لو لم یکن بمثال نوری یقتضی هذه‌الصورة فی اصنامه کان کالصورة الشخصیّة الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادّة و اعدادلواحقها حیث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا یقع الا مرّة کما یقال: لا تکرار فی‌التجلی؛فکل شیء مظهر اسم لیس کمثله شیء فکما یحصل من‌الصّنف ، صنف آخر کالأبیض من‌الأسود والذکی من‌الغبی ومن الصورةالشخصیّة صورة شخصیّة اخری تخالفها کل ذلك بالمادة و لواحقها امکن ان یحصّل من‌الانسان غیرالانسان و من‌البرّ غیرالبر لولا انحفاظ صورةالنوع من حیث هو بذلك‌المثال‌النوری الذی هذه‌ظلّه و من اجل لحوق صور شخصیّة باستعداد موادّ بالنوع بلا اقتضاء و خصوصیّة من قبله کلها غرایب و عجایب منه یقال لعالم‌الحرکات دارالاتفاقات حتی انه‌یتفوّه به‌الالهی والمتألّه من‌الحکماء .

فان‌قیل: لایلزم‌من‌نفی‌الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع‌الله تعالی «ولن تجد لسنّة الله تبدیلا[1]» .

←

دلیل علی علم‌الفاعل . والفاعل الاصلی هوالحق والعجائب‌الموجودة فی‌الطبایع کالنخل و مسدساته .... ترجع الی وجودالنظام التام الموجود فی‌المبدءالاعلی ه‍ـ وان‌الحق لا یتجلی فی صورة مرتین .

۱ـ سورة ۳۳، آیة۶۱، سنةالله فی‌الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنةالله تبدیلا ، سورة ۳۵، آیة ۴۲ ، فلن تجد لسنةالله تبدیلا ، فلن تجد لسنةالله تحویلا ، س۴۸، ی ۲۲ : سنةالله قد خلت من قبل و لن تجد لسنةالله تبدیلا .

قلنا : انه تعالي واحد بسيط و هذه‌الانواع كثيرة و «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و ايضاً «العالي لا يلتفت الي السافل[1]» .

ان قيل : لم لا يجوز استنادها الي العقل الفعال وجهاته كما يقول المشائون .

قلنا : اولاً ليس فيه جهات تفي بهذه الكثرة الوافرة التي في انواع المعدن والنبات والحيوان و ثانياً ان الجهات التي فيه اعتبارية عند الشيخ الالهي غير معتبرة ولا مماثلة بين جهات الصدور والصوادر ولا يخفي انه يستنبط من هذاالوجه كالثالث التماثل بين الارباب والاصنام علي ماقررناه.

قوله (ص١٦٩، س١٠) : «اذ يكفي لما ذكره تصورات الافلاك...»

اقول: لا يكفي عند الشيخ؛ لان تلك التصورات اعراض و هذه‌الانواع جواهر وكليات الجواهر وان كانت جوهر بالحمل الاولي لكن اعراض بالحمل الشايع و ايضاً كل له مقام معلوم و مبقي هذه‌الانواع لا بد ان يكون ذاعناية بها .

قوله (ص١٦٩، س١٣، ١٤) : «و برهانه مذكور في كتب هذاالشيخ»

وقد ذكره في الاهيات الاسفار[2] وملخصه «انه اما ان لا يعلم الواجب تعالي ذلك الممكن الاشرف او يعلمه وليس قادراعليه او قادر ولكن يرجح المرجوح تعالي عن ذلك علواً كبيرا او يوجده مع الممكن الاخس و ذلك صدور الكثير عن الواحد او بعده به و ذلك تعليل الاقوي بالاضعف اولا يوجد اصلاً لانه يستدعي جهة اشرف مما عليه نورالانوار و هذه كلها باطل ايضاً فيجب ان يوجد منه قبل الاخس و هو المطلوب» .

١ـ ولا يستكمل به ....

٢ـ الاسفارالاربعة الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٦٦ .

قوله (ص١٧٠، س٤) : «ولا تظن انهم يقولون ....»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن الماديه و كذا الكلام فى قوله : فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام المصنف (قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و ميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام فى الاثبات ولم يحقق مع شموخ المقام وصعوبة المرام انه كيف جسمية يده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول يثبتها مثل اصالة الوجود و تشكيكه والحركة الجوهريه و جواز الاتحاد بين النفس والعقل الى غير هذه من القواعد التى يثبت المماثلة فضلاً عن المثالية فجسميته باعتبار وجدانه وجود الجسم والنمو و نحوهما وصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه وان لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده الباطشة و رجله الماشية وبصره وسمعه و غيرهما علمه الحضوري هذا كله ليس من باب «خذ الغايات ودع المبادى» بل من باب الجمع بينهما اذ الالفاظ مدلولها القدر المشترك فاليد مثلاً ما بـه يبطش و يبسط و يقبض سواء كان جارحة طبيعية او مثالية او قوة محركه او قدرة عقلية او الهية فصاحب النوع لمثالته مكتنف بذاته عن القوى والاعضاء بل هو كل القوى بنحو اتمّ و اعلى .

قوله (ص١٧٠، س٩) : «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية»

فخرج العرض بما هو عرض والجنس والاجزاء الخارجية فليس هناك رب للعرض وللجنس ولا لليد والرجل بل هما وامثالهما اجزاء لمادة الشي او اجزاء كمالها كما مر[1]

١ـ كما صرح به الشيخ الاشراق فى الحكمة الاشراق ١٣١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٣ و اجاب عن الاشكالات التى اوردها الشيخ الرئيس فى الشفاء على الافلاطون .

قوله (ص۱۷۰، س۲۰) : «یلزم ان یقع الجوهری....»

نعم لکن جوهری الماهیّة لا جوهری المادة ولهذا لم یجوّز الاکثر التعریف بالاجزاء الخارجیّة ، فالید مثلاً جزء المادّة بمعنی المتعلق لا جزء الصورة بمعنی مابه الشیء بالفعل کالنفس و قد مرّ انه لیس من شرط الانسان ان یکون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة کالعقل البسیط .

قوله : «هی صورته فقط» دفع لقوله : فکیف یکون ذات بسیطة ....

قوله : «اما برازخ او هیئآت ظلمانیّة» صفة لهما کما بعده اذالنور عندهم یجیئی اطلاقه الی الاشعة الحسیة ولایطلق علی الاجسام و هیئتها والبرزخ فی اصطلاح حکمة الاشراق هو الجسم الطبیعی [1] .

قوله (ص۱۷۱، ۱۰) : «ویسمونه بهوم ایزد»

بناءً علی کون الایزد بدلاً او بیاناً لهوم لا ان یکون فیه اضافة مقلوبة لامیّة والا کان اسم صاحب النوع «ایزد و هوم» المضاف الیه اسم النبتة الصنمیّة فلم یکن مؤیداً لما ذکره .

قوله (۱۷۳، ١٤) : «من حیوة هذه النار»

هذه الحیوة هی حیوة الوجود الساریة فی کل شیء لا غیر فان للحیوة معان ثلاثة : عام و خاص واخص . فالعام هی حیوة الوجود والخاص الحیوة التی هی مبدء الدرک والفعل کما یقال : الحی هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله والیوم الآخر «الناس موتی [2] و اهل العلم احیاء» .

١ـ لانه قابل للنور الحسی والفسق التام عبارة الهیئات لایقبل النور .

٢ـ والقائل علی بن ابیطالب القیروانی .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم كقوله صلى‌الله عليه وآله: «انا افصح الناس بيدانی من قريش» .

قوله : «لانه ابدع من المبدع الاول التام.....» هذا مناط الجواب ای المبدع الاول بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو اعلی و له الوحدة الحقة الحقيقية والعالم الاعلی منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضاً كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقة ولكن ظليّة .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» ای ليست وحدتها عدديّة كالحرارة الواحدة المحدودة .

قوله (ص١٧٣، س١٩) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية بنحو الجزئية والآخر: مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهری او عرضی و بالجملة الوجود والماهية بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتأدی اليه الصور من المشاعر الظاهرة او من الباطن فعند ما يبصر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ اصواتاً و فی هذا الوقت فی ذوقه طعم وفی لمسه حرّ او برد كان هنا وجود واحد فيه بوحدته جميع هذه الكيفيات فان الاشياء تحصل بانفسها فی المدارك و لمّا كانت الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخاری الكبدی الخالی عن هذه .

واما هذا الروح الدماغی بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل كيفية و كل صورة جزئية والثانی العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فی كتاب النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو»ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما في المواد اذ هي فيها بنحو المحدودية والدثور والغيبة والماديه- وفي العقل البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنوريه- والحضور وكمال التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاً منها قائم عليحدة و هو المثال عندهم لعلم الحق تعالى اذالوجود كلما كان اشمل واجمع كان انارته و اظهاره الماهيات اكثر «يدالله مع الجماعة» .

قوله (ص١٧٤، س٤) : «واصناف الايقاع»

اي النغمات و منه قول الحافظ (قدس سره) :

« دهان گشوده شقايق چه مردم ايقـاع »

قوله (ص١٧٥، س٩) : «و ذلك ان في النبات كلمة»

المراد بالكلمات في كلمات المعلم المبادي[1] الفعالة مفارقة كانت او مقارنه- فيشمل مثل الصور النوعيه- و النفوس النباتية واطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيز في كتب المصنف (قدس سره) ويوافقه مافي الكتاب الالهي و احاديث الائمة عليهم السلام مثل اطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام في قوله تعالى : «وكلمة منه اسمه[2] المسيح» و مثل قوله تعالى: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات[3] ربي الآية» و مثل نحن الكلمات التامات و ذلك لاعرابها عما في الضمير المكنون و لكونها مؤثرات والكلم هو الجرح والتأثيـر .

١- الولوجيا للشيخ اليوناني المطبوع في حاشية القبسات ١٣١٣ ص٤٤٢ ميمر ثامن ص٢٧٠ ، ميمر ثامن ، ميمر عاشر ص٣١٣، ٣١٤، ٣١٥ (لان في النبات كلمة فاعلة محمولة ، جميع الكلمات النباتي..... في الولوجيا اطلاق الكلمة على الحقائق المتاصلة كثير الدور على لسان الشيخ اليوناني «قده» .

٢- س ٤، ي ٢٩   ٣- س ١٨ ، ي ١٠٩ .

قوله (ص۱۷۵، س۱۳) : «و ثالث ان عدالنبات»

الذی فی علـم‌المثال .

قوله (ص۱۷۵، س۱۶) : «فما هناك اكـرم»

ای انها وان كانت كريمةالاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لايليق بعـالم‌الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» ای ابدع‌العقل‌الاول و فی كثير من‌النسخ وابدع العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاطالعالم كما لا يخفی اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل الكلی من مبدعيةالعالم ووحدته لانه جهةوحدة لكونه فصله‌الحقيقی و صورتـه و غايته و لان صدورالعالم بالترتيب السببی‌والمسببی المؤدی الی‌الوحـدة و بالجملة هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول‌فائدتـه .

قوله (ص۱۷۶، س۳) : «والا لكانا شيئا واحداً»

يترائی ان‌الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علـة والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان‌المفروض تساوی‌وحدانيتها بل‌وجودهما بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتهما ووجودهما اذالاثنينيةباقيه- ولولاجل‌الماهيه- فی‌العقل و عدمها فی‌الواجب تعالی و ينادی كلام‌المعلم بعد اسطر بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مر : ان انبعاث‌الماهيات من اختلاف‌الوجودات شدة و ضعفاً فاذا لم يتخلف‌الوجود بالشدة والضعف فی‌المبدع والمبدَع كيف يحصـل‌الماهية حتی يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهمابالماهية والآخر بعدمها .

قوله (ص١٧٦، س٥،٦) : «فلا اقل من ان یکون اثنین»

ای بالاعتبار و هما ماهیة و وجوده لان کل ممکن زوج ترکیبی و کل واحد من ذینك الاثنین یتکثر اذالوجود له وجه‌الی‌الله تعالی و وجه الی الماهیـة والماهیة لها حیثیة التنور بنورالوجود و حیثیـة الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص١٧٦، س٧، ٨) : «وقد یوجد للاثنین الاولین»

ای ماهیةالعقل الاول و وجوده حرکة هی امکانه‌الذاتی فان للممکن حرکة [١] من‌اللیس الی‌الایس و سکون هو وجوبه الغیری والمعلم یعبر کثیراً ما من هـذین بهما علی سبیل‌التمثیل و فیهما عقل وحیوة‌ای معقولیة لان کل مجرد عاقـل فیعقل ماهیة ووجوده کما هوالمحقق عند شرح جهات‌الصدور [٢] .

قوله : «غیر ان ذلك‌العقل لیس هو کعقل واحد منفرد» ای غیر ان ذلك‌العقل المبدع من‌المبدء لیس واحداً محدوداً بل فیه کل‌العقول‌الناطقة والغیر الناطقة وکل عقل جامع لفعلیات اصنامه و کمالاتها‌الاولی والثانیة فثبت فی عالم‌العقل حیوانات کریمة بنحو اکرم مما هاهنا .

قوله (ص١٧٦، س٩) : «علی قدر کثرةالعقول»

لیس‌المراد جامعیة وجود کل عقل لان نسبة الارباب الی‌الارباب نسبة‌الاصنام ولیس جامعیة ارباب بسایط‌الاجسام کجامعیة ارباب مرکباتها ولا جامعیة اربابـ المرکبات کجامعیة رب‌النوع‌الاخیر بل‌المراد انه لا حجاب فی‌المفارقات النوریة‌فکل

١ـ اطلاق‌الحرکة بالمعنی‌العام‌الوسیع علی‌الحق‌الاول ایضا موجود فی‌مسفورات اهل‌السلوك قالوا ان‌الحق تحرك بالحرکةالغیبیة من مقام‌الاحدیة الی‌الواحدیة...

٢ـ ای جهات التی تصیر منشأ صدورالحقایق عن‌الحق والجهات‌المصححة لصدورالکثرات .

يشاهدالكل بحسَبه و نظيره بوجه هاهناالعقول الصاعدة و قلوب اربـاب العلم والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه السلام الى خاتم صلى‌الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد جانهای شیران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذاالاشياء فيه و قوله : و اكثرمنها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواهـا بنحو ابسط و اعلى .

قوله (ص۱۷۶، س۱۱) : «الثالث قد يجوز لجاعل.....»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگر — پس ز هر ذره باو راه دگر

دل هر ذره را که بشکافی — آفتابیش در میان بینی

قوله (ص۱۷۷، س۳) : «فاجاب بان اختلاف الحيوة والعقول....»

هذه مسئلة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات المواد حـركاتهما يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث انه عدّ حركات المواد حركات الصور والعقول فمادة طيبة بمزاجها المعتدل يستدعى عقلاً اكمل و رويّة اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولامزجتها عرض عريض، وكذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية الكسبية للعقول الجزئية فـان «الطرق الى الله تعالى بعدد انفاس الخلايق» وقال على عليه السلام :«رأيت العقل عقلين * فمطبوع و مسموع * ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف فنون

هاتين‌الحركتين على مراتب شتى اختلافات‌العقول يدل على ذلك مارواه يحيى‌بن ابان عن شهاب قال سمعت اباعبدالله عليه‌السلام‌يقول : «لو علم‌الناس كيف خلق‌الله‌الخلق لم يلم احد" احداً فقلت : اصلحك‌الله تعالى و كيف؟ قال: فقال : ان‌الله تبارك و تعالى خلق‌العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين‌جزء"ثم جعل‌الاجزاء اعشاراً فجعل‌الجزء عشيرة" اعشار ثم قسم بين‌الخلق فجعل في رجل‌عشر جزء و في اخر عشرى جزء حتى بلـغ جزء تاماً و في آخر جزء و عشر جزء اوعشرى جزء او ثلاثة اعشار جـزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب‌العشرين و كذلك صاحب‌العشرين لايكون مثل صاحب‌الثلاثة الاعشار و كذلك من تم‌له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم‌الناس ان‌الله عزوجل خلق‌هذاالعقل على هذا لم يلم احد" احداً[1] .

ويمكن‌التوفيق بين‌القول بالاختلاف في‌العقول والقول بالتساوي بان‌الاختلاف باعتبارالمرتبة اوالماهية والتساوى باعتبارالوجود و ان مابه‌الامتياز فيه عين مابهـ الاشتراك والمصنف بيّن في مرحلة‌العقل‌والمعقول من‌الاسفار[2] جعل‌اختلاف‌حركات الحيوة والعقل عبارة عن اختلاف جهات‌الصدور و قد تكلمنا في حواشينا هناك ومن شاء فليـنظر .

قوله (ص١٧٧، س٥) : «قريب من‌العقول الاولى»

اى ارباب‌الانواع .

قوله : «ومنها ما هوثان كالعقل بالفعل» و ثالث كالعقل بالقوة والثانوية‌بالنسبة

١ـ مراده ان قسط‌الموجودات من‌الوجود و لوازمه من‌السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى القضاء الهى والتقدير حتمى مرجعه‌الى امر ذاتي والذاتي لا يعلل‌ولا يسئل عما يفعل و هذا غير مادامه‌الجبرية .

٢ـ سفرالاول من‌الاسفار ط ع ١٢٨٢ هـ ق مباحث‌العقل والمعقولات ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

الی ذلك القریب او بالنسبة الی العقول الاولی لان القریب منهـا من صقعها و یفنی فیها لا حکم له علی حیاله .

قوله (ص۱۷۷، س۷، ۶) : «فلذلك صار بعض العقول التی هاهنا الهیة ......»

هذا نظیر ما وقع فی حدیث علی علیه السلام مخاطبا لکمیل : «ان النفس اربعة نامیة نباتیة و حیوانیة و ناطقة قدسیة و کلیة الهیة [۲]» .

قوله (ص۱۷۷، س۹، ۱۰) : «ولا یمکن ان یکون الـذی یعقل الفرس انما هـو عاقل الانسان»

ای ما یصیر عقلاً بازاء الفرس الطبیعی لا یصیر عقلاً للانسان اولا یصیر ماهو معقوله الفرس معقوله الانسان لانـه کان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان کل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلی لاغیر فالمعقول هو نفی معقولیة الانسان له من طریق خاص وهو الحضوری من علمه بنفسه لا مطلقاً کالحصولی فان کلاً من العقول العرضیة یعلم مافوقه و یعلم مالیس علة ولامعلولاً له حصولیاً اذلاحجاب فی المفارقات کیف وکل یعلم مبدء المبادی والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فکل یعلم کلاً الا ان العلم اعم من الحضوری والحصولی والاکتناهی والـوجهی والفعلی والانفعالی .

قوله : «کان هو و ما عقله شیئاً واحداً» اشارة الی اتحاد العاقل والمعقول بالذات.

قوله (ص۷۷، س۱۱) : «فالعقل الاول لایعقل......»

ای الاول بالاضافة الی اصنام نفسه لایعقل الجزئی الطبیعی من اصنامـه بما هو

۲ـ والکمیل هو ابن زیاد النخعی الاشتری رض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هوالذی نقل عنه حدیث الحقیقة التی شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصول قواعدهم و مبنی مکاشفاتهم و انـه علیه السلام صدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله رض.. بقوله ره.. : الست صاحب سرك .

جزئی طبیعی لانه ادون من ان یکون معقولاً له اذلا یصلح للمعقولیة لکونه مغشیً بعوارض غریبة بل‌العقل ذاته‌التی هی عقل مجـرد جامع لجمیع کـمالات اصنامه و فعلیاتها عقلاً قبل وجودها و عقلاً مع وجودها ایضاً ولکن مع‌وجود کل اصنام‌النوع لان‌الوسیع علمه وسیع و فعله وسیع وهذامراده بقوله : عقلاً نوعیاً و حیوة نوعیة. فقوله : لا عقل له . ای لا معقولیة له بان‌لا یکون کلیاً عقلیاً وبالجملة صرفاً خالصا عن‌العوارض‌الغریبة .

قوله (ص۱۷۷، س۱۲) : «وکانت‌الحیوة‌الشخصیة»

ای‌الحیوة الجزئیة الطبیعیه‌ التی هی احدی‌الرقایق‌لتلك‌الحقیقة العقلیه‌ حاملة لها لان‌الجزئی حامل‌الکلی بتمامه و کمالها‌اذ لا ابعاض للکلی حتی یکون‌الجزئی‌منه حاملاً لبعض والجزئی الآخر منه حاملاً‌لبعض آخر و هذا فی‌المفاهیـم کالمفهوم الکلی والحصة منه حیث یقال انّ‌التفاوت‌بین‌الکلی والحصة بالاعتبار فهکذاالمتجلی وتجلیه والحاصل انه کماکان‌الفرد موجوداًمع‌الکلی الطبیعی بوجود واحد والعقل‌ـ المجرد الانسانی متصلاً بالعقل الفعال وروح‌القدس کذلك‌العـقول الکائنة فی‌ـ الحیوانات الصامتة و هی نفوسها لیست عادمة لعقولها و اربـابها لانها مقوّماتها‌ـ الوجودیة و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض‌الحیـوان. لان‌الانسان بعض‌ـ الحیوان والحیوانات الصامتة بعض‌آخرمنه

قوله (ص۱۷۷، س۱۵) : «وکل جزء من‌اجزاءالعقل هو کل یتجزی به عقل»

هذا یؤید ما قلنا من ان‌التفاوت بین‌المتجلی والتجلی کالتـفاوت بین‌الـکلی والحصة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هوالتجلی و بالکل هوالمتجلی و هذا التعبیر فی کلام‌العرفاء واقع کقول‌الشیخ فریدالدین‌ـ العطارالنیشابوری :

جزو كل شد، چون فرو شد جان بجسم   كس نسازد زين عجانب‌تر طلسم

و فى موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوى ازاوست   جان ز كل نبود جدا، جزوى ازاوست

فيقول‌المعلم: كل تجلٍّ من تجليات العقل الكلى هو لا يباين المستجلى لانّ التجلى ظهورالمتجلى، و ظهورالشيء لا يباين‌الشيء والا لم يكن ظهوراً له و ليس التجلى جزءً مقدارياً ولا خارجياً له حتى‌يغايره كما ان‌الحصة المصطلحة في‌المفاهيم لايغايرالمفهوم وليست جزءً و حصّةً لغويّةً له؛ بل هى نفسه ولا تزيد عليه الا باضافة الى خصوصيه‌ٔ خارجيه‌ٔ منها والاضافه‌ٔ بما هى اضافه‌ٔ وان كانت داخله‌ٔ فيها لكنها اعتباريّة لا ضميمه‌ٔ.

قوله (ص۱۷۷، س۱۶): «هوالاشياء كلهـا»

اماالاشياء التى هى اصنام ذلك‌العقل فلانّه علتها و كل مالها فوايد و عوايد منها و هو جامعها واماالاشياء التى هى‌اصنامها لأرباب اخرى فلأنّ كل عقل مجرد و كل مجرد عاقل لذاته و لغيره ولا حجاب في‌المفارقات و لهذا كلّها في كلّها والكل في‌الواحد والواحد منها هوالكل.

قوله (ص۱۷۷، س۱۷): «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بيان لمعنى‌الفعلية والقوّة التى يقابلها هي‌الوجود الانطوائي والكينونة‌ٔ الاجماليه‌ٔ الاندماجيّة والفعل والقوة بهذاالمعنى كثيرالورود فى‌كلام‌المعلم‌الاول.

قوله (ص۱۷۷، س۲۰): «احتال‌العقل‌الكاين»

يشير الى ان‌الفاعل للاعضاء هوالنفس ولكن بمعونة ربّ‌النوع فيقول: العقل والحيوة اذا كانا قويين كما في‌الانسان ما احتاجا الى احداث‌الاعضاء القويّة‌فى‌البدن

اذ بالرويّة يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهولة كما ترى فى صنعة الآلات والاسلحة المتفننة واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القويّة كما فى الحيوانات فان اسبابها و اسلحتها طبيعيّة معها .

قوله (ص۱۷۸، س۵): «فاجاب بانها تصير الى المكان الذى لم يفارقه وهو العالم العقلى.....»

اى العقول العرضيّة والطبقة المتكافئة فالنفس النباتية والنفس الحيوانية فى الترقى و فى الحركة الاستكمالية الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى لا استقلالى كحشر الانسان بمعنى ان حشر رب النوع الفرسى مثلاً الى الله اى الى اسمه السميع البصير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعيّة تتحول فى عالم المثال الى صورة برزخيّة واخرويّة و بالجملة كل شىء يتصل بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى الى المعنى الكلى والصورة المشوبة الى الصرفة والكل يفنى فى اسماء الله «الا الى الله تصير الامور[1]» و هذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها و لها وصول آخر الى الغاية العظمى والبغية اعنى : «اسم الله الاعظم» و ذلك بطريقين احدهما للحيوان الذى فى صراط الانسان فانه مأخوذ بشرط لا بهيمة و سبع فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حساً ثم حيوانا غير ناطق ثم حيوانا ناطقاً ثم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل الى صراط الانسان فى الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع و سببه لا

۱ـ س ۴۲، ى ۵۳

یلبث و نوره لا یافل وجوده لا یمسك ولایجوز علیه‌الصمت فیدخل بــاب‌الابواب و جسدالفرس فرس طبیعی و نفسه فـرس‌ملکوتی کما ان جسدالانسان انسان بشری ونفسه انسان ملکوتی و من هنا قیل :

از کمال قدرتش درعرصهٔ ملك قدم هرتف‌آتش خلیلی هرکف‌خاك‌آدمی

فی احوال ما یتوقف علیه‌النشآت الثانیة و هوالنفس الناطقة اذ علیها و علی قواها مدارها والنفس سفینه- «بسم‌الله مجراها و مرساها[۲]» .

۲– س ۱۱، ی ۴۳

المشهد الثالث

قوله (ص١٧٥، س٧) : «المشهد الثالث وهو صدور الوجود عن الواجب الحق»

و بوجه آخر الابداع هو التأييس بعد الليس المطلق والتكوين هو التأييس بعد الليس الغير الساذج فان المكون لما كان ماديا و مادة الشيء كانت موجودة قبله وهى جزء ذاته لم يكن قبل ايسه ليسا محضا بخلاف المبدع و ايضا الابداع هو التأييس المطلق بخلاف التكوين لان الايسية فيه مشوبة بالليسية من حيث التفارق المكانى والسيلان الزمانى فى الاجسام الكائنة .

و بوجه آخر يثلث القسمة و يقال كما هو المشهور: الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبوقا بهما والاختراع هو المستعمل فى الافلاك بايجاد الشيء مسبوقا بالمادة دون المدة و عكسه لايجوز؛ وان ثنيت الشيء كما فى التعريف الذي ذكره المصنف (قدس سره) .

قلت : الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بالمدة سواء كان مسبوقا بالمادة ام لا والتكاين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث ايضا الشيء اما لا يوجد من شيء كالعقل الكلى او من شيء كالكائنات التى فى السلسلة العرضية الزمانية او كالنفوس من العقول او من لا شيء كالصورة من الهيولى، فان الهيولى و ان كانت شيئا من الاشياء و ليست لا شيئا محضا ، لكن لما كانت قوة صرفة و قوة الشيء ليست بشيء فهى ليست شيئا فعليا وان شئت ثنيت القسمة بلحاظ انها شيء من الاشياء والقوة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هوالمبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس‌سره) بالقابل هوالمادّة لانها القابل الواقعي لاالماهية لأنها القابل التعملي على انالعقول لا ماهية لها كما هوالتحقيق فان اريد بجهةالقابلية الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل الفلك فيالمبدع وان اريد بها مطلق قوةالقابل الواقعي اعم منالهيولى الاولى و منالهيولى المجسمةدخل فيالمكوّن .

قوله (ص١٧٩، س١٠) : «والحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعدالحدوث لكونها باجزائها رابطة للحوادث بالقديم لأنّ علة كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ وشرط حادث ذلك الاصلالقديم كالقدرالمشترك بينها و هذاالشرطالحادث مختص اى مجموع المعد والمستعدّالخاص و هو قطعة منالحركةالقطعية الفلكية المتبدلة وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبهاالاعداد و منجانب مادةالحادث الاستعداد ولاينقطع الفيض و يدوم سببالجواد .

قوله (ص١٨٠ ، س١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانتالنفوس جسمانيّة الحدوث عنده (قدس‌سره) كانالمراد بالابداع اما لمعنىاللغوى او معناه الاصطلاحي ولكنباعتبار باطني ذاتها او ديمومتهاالشخصيّة فيالأبـد .

قوله (ص١٨١، س٥) : «فجادتالعناية لوجود عناصر اربعة .....»

لأنّ هذهالكيفيات اعراض لا بدّ لها من موضوع ولا عنصر مفردالكيفية ولا مربعالكيفية ولا مثلثالكيفية لمانعية الضدية ولا مثنىالكيفيتين المتضادتينفبقيت التركيبات الثنائية الغيرالمتضادة اربعة .

قوله (ص١٨١، س٧) : «حيث جعل كل متشاركين فى كيفية واحدة ......»

التشارك فى الكيفيه- الواحدة علة ناقصة للتجاور لا عله- تامه- فلا يرد انه لو جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققاً وذلك لان المراد التشارك المذكور مع عدم المانع و فى الارض والنار غاية الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق والارض ثقيل مطلق وايضاً النار فى غاية اللطافة والارض فى غاية الكثافه- واما كون الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقسر موجبه- الانشقاقات والوهاد الغايرة الواقعة فى الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف ربع منها تقريباً .

قوله (ص١٨١، س٩) : «وقد علمت....»

اى فى موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمه- من تراكيب العنصريات تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمه- من جهه- الى جهه- و محدّد الجهات الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان متقابلتان احديهما فى غاية البعد عن الاخرى، فتكونان طبيعتين ولا يتأتى ذلك بالمخروطى اوالبيضى اوالشلجمى اوالمكعّب او غير ذلك اوالمستدير الجايز التخلل اوالتكاثف او غير ذلك اذ الخطوط الواصله- من مراكزها الى اطرافها متخالفة فى الطول والقصر فلم يكن مافرض فوقاً حقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص١٨١، س٣١، ٣٢) : «لامتناع القول بالكمون»

هذا ناظر الى امكان الانقلاب والمحبّة والغلبة الى جواز الاستحاله- اى محبه- عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء صغار بمداخلتها عليه و هذا بازاءالقول بالفشو والنفوذالمشهور فى كتب‌القوم وهوالاظهر فى انكارالاستحالة ، فان هذاالقائل يقول تسخن‌الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار[1] من مسامات القدر و حواليه و فشوها فى‌الماء ولا تكيف هنا كما ان‌القول بالكمون والبروز انكارالانقلاب فى‌الصورالجوهرية .

قوله (ص۱۸۱، س۲۰) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فى اوايل‌الكيفيات اى فى‌الكيفيات الفعلية والانفعالية‌التى هى اوائل‌الملموسات التى هى دلايل‌الكيفيات‌المحسوسات و هذا بناءً على نفى التضاد عن‌الجواهر والا فالتضاد فى نفس‌الصور لنفس‌الصور و مانعية‌التضاد عن قبول‌الحيوة لاجل انه‌موجب‌الفساد والعدم‌الذى هوشرمن‌الموت فان كل فساد وزوال فى عالم‌الطبيعة بطريان ضد على موضع‌ضد وطرده اياه فالحرالشديد اذا وقع فى‌موقع البرد وطردالبرد وازاله فيقال انه عدم‌البردوالسواد اذا طرء على موضع‌البياض طرده وكذاالفصل طارد الوصل وقس عليه الباقى انما الباقى فى هذه‌المواضع الموضوعات والمحال فالضدية منشأالموت واذ لاتضادفى‌الافلاك فكلها احياء .

قوله (ص۱۸۲، س۸، ۹) : «كالسحب......»

مثالات" للآثار العلوية اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتراكيب

يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاين‌الجزئى المادى المحدود من‌الكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى مشموليته سيماالكليات الوجودية التى كليتها سعتهاالخارجيه- .

۱- هذا هوالمختار كما بين فى‌العلوم‌الطبيعية لان‌الاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليس‌الجسم متصلا واحدا ان اتصال‌الاجسام من خطاءالباصرة والتحقيق‌يطلب من كتب‌الجديدة والفلسفة الحديثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انماالحيوة [1]ـ الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك‌العقول‌السياحة في ديارالكـليات السياحة في بخارـ المجردات .

و ثالثها : من جهه‌ تحصيل‌الحاصل فان‌الغرض من‌التراكيب تحول‌الطبايع الىـ النفوس و تحول‌النفوس الى‌الطبايع العقول وقد كانت‌العقول في‌البدايات. وبالجملة كثيراً ما يسئل هذاالسؤال في‌المحاورات وفي مقام انه هل يمكن ان يقع هـذاالعالم اشرف مما وقع ام‌لا؟ والجواب ان من تماميةالعالم الصادر من‌الواجب تعالى وجودـ النقصان في‌العالم لان‌الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها في‌الصـدور فليصدر منه تعالى كلتاهما ليكون الفيض اعم و تماميـة التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس‌سره) انها ليست باشدحساسةً من‌العدم البحت حيث انا جعلنا ماهو مناط الشبهة مناط‌الدفع وقد تفاخر ارسطوبمثله‌في موضع آخر. وايضاً هذه‌المركبات وان كانت جزئية و غير باقيـة لكنها وسائل للكى والباقى فلها وجود توصلى لوجوداصالى وهو ما هو كالآن السيال في‌الزمان والتوسط في‌القطع اذالنوع محفوظ بتعاقبـ الاشخـاص .

قوله (ص١٨٢، س١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب‌الحدوث من‌الحسيات الى‌العقليات ....»

الاوجب والاولى ان يبين: ان‌العقليات في سلسلة الغايات غيـر العقليات في سلسلةالبدايات بل ما في‌الغايات اكمل مما في‌البدايات لكونهامظاهرالصفات‌التشبيهية والتنزيهية جميعاًومن هناكان حملةالعرش‌في‌البدايه‌ «اربعـه‌» و صارت في‌النهاية «ثمانية» بانضمام اربعه‌ النهايه‌ الى اربعةالبدايه‌ «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

١ـ س ٣٩، ى ٦٤ .

ثمانية» فاندفع ما ذكره‌السائل من‌تحصيل‌الحاصل واكتفى (قدس‌سره) بالتعاكس اذ «لاتكرار فى‌التجلى» اتكالاً على ما حقق‌فى مواضع اخرى فمنهاماذكره (قدس‌سره) فى سفرالنفس من‌الاسفار نقلاً عن‌الشيخ‌الاكبر محيى‌الدين العربي (قدس‌سره) انه قال: «عليك ان‌تعلم ان‌البرزخ[1] الذى‌يكون‌الارواح فيها بعد المفارقة عن النشأة الدنياوية هو غيرالبرزخ الذى بين‌الارواح‌المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبة التى قبل‌النشأةالدنياويه هى من مراتب‌التنزلات و لها الاوليه والتى بعدها من مراتب‌المعارج ولها الآخرية وايضاً التى تلحق الارواح فى‌البرزخ الاخير انما هى صورالاعمال ونتيجة الافعال السابقه فى‌الدنيا بخلاف صورالبرزخ الاول فلا يكون احدهما عين‌الآخر لكنهما يشتركان في كونهما[2] عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادى» (انتهى) و قد سمي في فتوحاته : «البرزخ الاول بالغيب الامكانى والثانى بالغيب‌المحالي» و وجه‌التسمية منقول فى سفر النفس[3] .

قوله (ص۱۸۳، س۲) : «ولا ايضاً فى هذا صعوبة.....»

بل قال‌الله تعالى : «وهوالذى يبدء الخلق ثم يعيده» و هواهون عليه .

قوله : «وقد جرت سنةالله تعالى من‌قرب اليه شبراً» اقتباس‌من‌الحديث‌القدسى

۱ـ فتوحات مكيه چاپ كشميرى ۱۲۶۹ هـ ق ص۳۲۲، ۳۲۹ و ۷۸ .

۲ـ لان‌العوالم متصلة فالبرزخ‌الصعودى تتصل بالبرزخ‌النزولى والعقول‌اللاحقات تتصل بالباديات و من هنا انقسم‌المعذب والمنعم فى‌الشرع بالداخلى والخارجى‌وقدحققناالكلام فى شرحنا على‌الفصوص و فيما كتبنا فى‌العرفانيات .

۳ـ سفرالنفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۰۹ ، لامكـان ظهورمافى‌الاول فى‌الشهادة وامتناع رجوع مافى‌الثانى‌اليها الا فى‌الاخرة .

المشهور والنكتة فی ان الله تعالی یقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع ان قرب المتقرب الیه من باب الاستعداد والامکان و قرب الحق تعالی من باب الوجوب والفعلیة و نسبة الامکان الی الوجوب نسبة النقص الی الکمال وایضاً حرکة المتقرب ایضاً بحول الله تعالی و قوته و فعلیة موضوع الاستعداد وفعلیة نفس المتهیؤ اوالقوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلیة ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشارکة جهة القابلیة قیل :

داد حق را قابلیت شرط نیست   بلکه شرط قابلیت داد اوست

ولکن مادام الموضوع فی البین ینسب الیه شیء لان الشیء ینسب الی القابل وان کانت النسبة ضعیفة .

قوله (ص١٨٤، س٧) : «فاستشکل هذا بعض الناس......»

ان قلت: کیف الاشکال فی المولدة ولا مولدة فی المنی والجنین .

قلت: المولدة وحدتها اعتباریة فهی مجموع قوتین احدیهما تسمی محصلة و هی قوة تحصل مادة المنی من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منیاً و هی فی مثل الانثیین . والاخری تسمی مفصلة و یسمی ایضاً مغیرة اولی وهی قوة یمیز ویفصل بین اجزاء المنی فیجعل بعضها مستعداً للعصبیة و بعضها للعظمیة و بعضها للرباطیة وهکذا وهی تلتزم مثل المنی فی الرحم فاذا فعلت هذه فعلها فی الرحم مثلاً من دون مستعمل ایاها لزم حدوث الآلة قبل ذی الآلة و فعلها بنفسها من غیر مستعمل ایاها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخیف لان المستشکل اوردالاشکال علی

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثة بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هى نفس باطل .

قوله «وتارةً بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام[1]» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانيه- مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقه- التى فى السلسله- الطوليه- و ايضا قالوا به اخذا بما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذرّ و هذا ايضا بطور آخر و يلزم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصّص فى تعيين وقت محدوث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرةً لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبرلا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيىء .

قوله : «من قوى نفس الامّ» هذا ايضا سخيف لان التصرفات الطبيعية من

١- فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين مايوهم او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار، والاخبار المشعرة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقايق فى العالم الاعلى لان للنفوس نشئات للاقبعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشاة الاخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجود الحقايق الجمعى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هي في مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة في بدن عمــرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لواطلعوا على الحركة الجوهرية هنا لعلموا ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحدية شيء واحد فالصورة مرتبة منها و طليعة لها وليست في تصرف نفس قديمة او حادثة متصلة او مباينة ولدروا ان الجامع ابــدا غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السيال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بمـا هي نفس و اما الحافظ فلا بــد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل المفارق اعنى الصورة الدهرية التي كالآن السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النوري .

قوله (ص١٨٥، س٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص في تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الــواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسة غير قابلة لتمديــدها الا يسيرا قبلت من الفاعــل صورة قصيرة وقس عليهما الباقي .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلي» اى ذات الصورة المطلقة التي هي امــر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ماهي شريك العلة للمادة فالمراد بالموجبة

١ـ في النسخة الموجودة عندنا باستعدادها علة مصححة

معناها اللغوى منه والموجب الغيرالتام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث‌التحقيق ولكن فى ضمن ايّة صورة كانت و هى فى‌الصورة الشخصية كالحركة التوسطيه فى‌القطعيّة و ربما تسميه الصورةالدهرية والمخصوصه صورة زمانيّه او اراد بجوهرهاالعقلى رب‌النوع لكل صورة طبيعيّة و هوالاظهر من كلامه (قدس‌سره) و مرامه حيث ان‌الصورة الطبيعيّة رقيقه للصورة العقليّة عنده (قدس سره) و تلك حقيقه لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص‌والكمال فتلك جوهرها العقلى لأصالة الوجود و تحقق‌الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى‌الجوهر و جوازالاتفاق النوعى بين‌الجسمانى والمجرد كما مرّ فى‌مبحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهريّة فى‌الطّرفين لأن‌الصورة سياله فى‌الفعليه الذاتيه والمادة سيّالة فى‌الانفعالى الذاتى كما اشار الى جانب‌الصورة بلفظى‌التشخيص والمراد بالتشخص هناالتميّز و امارة التشخّص الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام‌التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذاالتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم فكل مرتبة من مادةمستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورةمعدّة لمادة و هلمّ جرّا .

قوله : «لان‌الاول» اى‌الجامع والثانى اى‌الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل‌الجامع فان‌الحافظ فعله‌الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بدّ ان يكون نفسه ثابتاً والصورالمخصوصة ليس‌لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف تتأتى‌منهاالحفظ فالحافظهوالجوهر العقلى من‌الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من‌جهة تعلقها واضافتهاالوجوديّة بالمفارق والضمير فى ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه يعني ان ثباته الثابت الاتصالي و بقائه البقاء السيلاني لتبدله الذاتي ويمكن ارجاعه الى الثاني اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات في المتعلق والمتعلق فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطيه- فانها امر بسيط ثابت محفوظ من اول المسافة الى آخرها والتجدد في نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلي كما مرّ فمعلوم؛ فانه اجلّ و ارفع من هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهري بل سرمدي بسرمدية الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجدّدة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير معقول ايضاً في ذي الارادة القديمة الثابتة على حالة- واحدة بل في ذي الارادة المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما في الفلك فقول الشيخ : «انهما واحد» اى في علم النفس من الشفاء[1]

قوله (ص١٧٦، س١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.......»

وقد وجّهنا كلامه في حواشينا على سفر النفس[2] من شاء فلينظر فكيف اتجه تكامل الاستعداد الى الفساد والحال ان العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلما كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة- و شيء آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقه- وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١ــ الطبيعي من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢ــ الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، حاشية الحكيم المحشي .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكمالية ولو كانت تكوناً وتفاسداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسمان احدهما: الخلع واللبس والآخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثانى كالصبى اذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل امر جوهرى ولا عرضى الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثانى بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثانى مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذى الاول بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الاول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى[1] و هنا شق آخر وراء الاربعة و هو ان يكون الصورة السابقة باقية عند ورود اللاحقة ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتية والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا لم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذومراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بلاتعدد و يمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة فى الكمال مترقبة من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل و هكذا لا بد ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحدة والجنس الواحد فصله واحد وهاهنا ليس كذلك لاستقلالها فى التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التى هى كالجنسية

۱ــ الشفاء ط ۱۳۰، الهيات ص ۱۹۲

بخلافها في طريق المصنف (قدس سره) لابهامها و اضمحلالها و فنائها في الفصل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الفاني في الفصل .

قوله (ص١٨٧، س١٨) : «و حدالنفس على ما يعم الارضيات»

ان قلت : كيف يعم الارضيات الثلاث مع وجود لفظ ذي الحيات والنبات لاحيوة له فان الحي هو الدراك الفعال و اقل مراتب الدرك اللمس و اقل مرتب الفعل الحركة و ليس لشيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس السماوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفساً كما قال في سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى و للفلك قوة محركة هي طبيعته الخامسة و قوة حساسة[١] و قوة خيالية»

قلت: مقصود القوم من ازدياد ذي حيوة بالقوة اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقي و مرادهم منه كما في شرح الاشارات[٢] و شرح الهداية[٣] وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها، انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائماً في الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حيوة الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حي تكون كمالاً له و متى

١- الاسفار مبحث النفس ١٢٨٢ هـ ق ص٢

٢- شرح الاشارات الطبعة الجديدة ١٣٧٨ ، المجلد الثاني ص ٢٩٠ الى ٢٩٣ .

٣- شرح الهداية ١٣١٤ هـ ق ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

هـ- شرح الهداية الاثيرية ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٨٠ .

تعلّقت النفس به فحیوته بالفعل لا القوة فظهر شمول التعریف للنفس النباتیة اذ المراد آثار الحیوة والمحقق الطوسی (قدس سره) ایضاً جعل التعریف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) فی شرح الهدایة : «واما الاعتراض[1] علیه بانه ان ارید بما یصدر عن الاحیاء ما یتوقف علی الحیوة فیخرج النفس النباتیة و ان ارید افعال الاحیاء وان لم یکن الحیوة شرطاً فیها فان کان المراد جمیعها خرج ایضاً ماسوی النفس الانسانیة وان کان المراد بعضها دخل فیه صور البسایط والمعادن .

فجوابه :«ان المراد بعض الافاعیل و تلک الصور خارجة بقید الآلی فهذا هو تعریف ما یتناول النفوس الارضیة» انتهی.ثم لا تنافی بین ما ذکره المصنف (قدس سره) فی هذین الکتابین وبین ماذکره(قده) فی سفر النفس: «انه بادخال لفظ ذی الحیوة فی حد النفس خرجت النباتیة لان ما هناک لفظ ذی الحیوة بدون لفظ[2] بالقوة» .

قوله (ص۱۸۸، س۶) : «وبالطبیعی،...»

قد یقال : جسم طبیعی ای لیس بتعلیمی و قد یقال: جسم طبیعی ای لیس بمثالی وقد یقال: جسم طبیعی . ای لیس بصناعی وهذا هو المراد هاهنا وکان الاولی ان لا یطفرد یقول قبل هذا کما فی شرحه للهدایة و بالجسم یخرج کمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهناک ما هو التحقیق عنده و عند الشیخ الاشراقی (قدس سره) ان لا ماهیّة للعقول فلا فصول[3] لها ولا نوعیة حتی یقال ما یتم

۱ــ شرح الهدایة الاثیریة ط ۱۳۱۶ هـ ق ص ۱۸۰ .

۲ــ سفر النفس ص۱، ۲، ۳ .

۳ــ وما اشتهر فی السنة المتاخرین کالحکیم المحشی وغیره تبعاً لصدر المتالهین والشیخ الاشراقی : ان العقل والنفس لا ماهیة لهما، کلام شعری خطابی لاینطبق علی البراهین العقلیة وقد ذکر تفصیله فی کتبنا ومسفوراتنا («هستی»، تعلیقات بر مشاعر) لان الفیض المنبسط ینبسط علی الحقایق و یصیر محدوداً ولاتعنی بالماهیة الاالحد العدمی وکل حقیقة اذا تنزلت من الاحدیة الصرفة یتعین قهراً والتعین هو الماهیة .

به نوعيتها .

قوله : «وزادوا في الحيوانات الارضيّة» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس الآخر مثل ان يقال فى النفس النباتيّة من شأنه التغذية والتنمية والتوليد فقط و غيره فى غيرها لان الكلام فى تكوّن الحيوان.

قوله (ص١٨٩، س٥) : «فللحركات الاختيارية ....»

التفصيل فى المبادى ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقليا او خياليا او وهميا و ثانيها : التصديق بغاية الفعل تصديقاً يقينيا او ظنيا او تخيّليا الاول للمقربين والثانى لاصحاب اليمين والثالث لاصحاب الشمال وثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم و سادسها: القصد و سابعها : تحريك القوّة العضلية و هذا الجزم غير التصديق بالغاية لان هذا توطين النفس على العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب الغاية المقلاتية عليه و كذا العزم غير القصد لان العزم قد ينفسخ والقصد هو الجزء الاخير من العلة التامة الذى يقال له : السبب و هو اذا وجد وجد المسبب و اذا عدم عدم .

قوله : «وقد تبيّن هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيّالة ولكلّ من الجسم عقل من الطبقة المتكافئة و كل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هو الله الواحد القهّار» فلا مؤثر فى الوجود الا الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلىّ العظيم» والفاعل الالهى ليس الا هو والمبادى طرّاً مفارقاتها و مقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذى[1] يصوركم فى الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفّى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها[2]» .

١ـ س ٣، ى ٦

٢ـ س ٣٩، ى ٤٢، سورة ٤٠ آية ٦٩.

گر بعلم آئیم او ایوان اوست — ور بجهل آئیم او زندان اوست

ور بخواب افتیم مستانِ ویم — ور به بیداری بدستان ویم

الی ان قال :

ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ — چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

و هذا لا ینافی قوله تعالی : «اُکلُها دائم » ای یترائی المنافاة بحسب ما هو الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و امـا بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون الاکل موقتاً و دائماً لان ذلک الموقت بوقته الخاص لا ینقطع ادواره .

قوله (ص۱۹۰، س۱۳) : «وهی المعدة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء بالامتصاص للدماء التی یترشح من فوّهات العروق الشعریه شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظةً فالغذاء بالقوة تلبث فی المعدة ست ساعات حتی یصیر کیلوساً ثم فی الکبد ست ساعات حتی یصیر کیموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یصیر انضج و اعـدل و انقی ثم فی الاعضاء ست ساعات حتی یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر نقیاً نضیجا غایة النقاء والنضج وانجذاب من العروق الشعریـة والالتصاق بالاعضاء شیئاً فشیئا دائم من الغذاء بالفعل الآتی من ذوی الجبایة الثلاثة .

قوله (ص۱۹۱، س۵) ، «للکشف الذی هم علیه»

کما قال تعالی: «کشفنا عنک[1] غطائک فبصرک الیوم حدید» فمن خاصیة اعمالهم الحسنة و عقایدهم الحقّه ان یکشف لهم ان معادن مأکولاتهم و ینابیع مشروباتهم لا نهایة لها اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة المسبّبه مـن اعمالهم و علـومهم التی

۱ـ ص ۵۰ ، ی ۲۱ .

استحكموها و قضوها بخلاف اهل‌النار لان خاصية جهلهم و حرصهم و اخلاقهم و اعمالهم‌السيئة ليست الاالاضطراب والحرمان والفقدان فی عين‌الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان‌الخلق كلهم مستغرقون فی ادراك‌الحق فی‌الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان‌المدرك‌ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم‌الفراق بلذة روح‌الوصال .

«چندين هزار ذره سراسيمه ميدوند   درآفتاب‌وغافل‌ازاين كآفتاب‌چيست»

واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل‌آلامهم لذات . قال‌المولوی :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجد   كيست‌چون‌من‌عاشقی[1] برهردوضد

بالله‌ارزين خار در بستان شدم   همچو بلبل زين سبب نالان شوم

اين عجب بلبل كه بگشايد دهان   تا خورد او خار را با گلستان

قوله (١٩٣، س١) :

«فعجزت عن دركه شراح القانون[2] واعترضوا عليه» لا يحضرنی‌الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظورالشيخ ان مدركات اللمس من الكيفيات الاربع والنعومة والخشونة و غيرها مما يوجب‌الالتيام اوالتفرق متى تدرك تلتذ او تولم و كذا مدركات‌الذوق والشم بخلاف‌الالوان‌والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الی‌البستان اوالوجه‌الجميل اوالنوروالاستماع للصوت‌الحسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحانی انما هو للروح الامری لا للقوة الحسية بما هی‌حسية

١ـ وين‌عجب من عاشق اين هردو ضد .

٢ـ كالشارح المسيحی «ابی‌السهل» والخطيب‌الرازی واماالشارح العلامةالشيرازی و هو ينصر الشيخ‌الاعظم والمصنف‌العلامة ذكر اقوال الشراح‌القانون فی‌كتابه‌النفيس المبدء والمعاد و شرحه علی‌الهداية .

والا لكان للحيوان [1] الصامت ايضاً وما ذكره المصنف هو الاتم لكونه النمط اللمي.

قوله (ص۱۹۳، س۸) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس و غيره انما هي الكيفيات وليست هي مقوّمات ولا اقواتاً للحيوان بما هو حيواني .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسنخية متحققة لان المزاج ايضاً كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهر الأقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و اما الكيفيات المذوقة فلأنه اذا اكل الانسان غذاءً غير حلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثم استعمل القي شوهد انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعدة لمحبوبيته لها كيف و بين الكيفات و موضوعاتها نوع اتحاد لأن تلك صور شخصية و هذه مواد لها .

قوله (ص۱۹۳، س۱٤) : «ولا الالوان»

ان قلت : لا يتم هذا في الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل في قوام البدن و تقويته انما لها صحابة اتفاقية بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروايح العطرة للبدن اللطيف البخاري .

قوله : «ولا شك في ان آلات الحاسة جسم حيواني» دفع لما عسى ان يقال:

۱ــ بعض الحيوانات يلتذون من الصور الحسنة البهية والنغمات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتذون من النظر الى الورد والبستان فالتذاذها ايضاً روحاني لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة من المادة .

الكلام في ان‌القوى بعـــضها لها لذّة في‌محسوسها و بعضها ليس كذلك و هي‌بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات وليس‌لها تركيب من كيفيات آخر و حاصل‌الدفع ان‌المراد التذاذ القوى بما هي جسمانيات‌منطبعات في‌المحالّ و هي بما هي كذلك مركبّة من‌الكيفيات الفعليّة والانفعاليه ونحوها و مقومات كيـــف والقوة صورة والمحل مادة و بينهما ضرب من‌الاتحاد وحكم احدالمتحدين حكم‌الآخر .

قوله (ص١٩٣، س٩) : «واما حافظ للمعاني»

والابسط ان يقال: ثم‌المعاني اما جزئيّة واما كليّة و مدرك‌المعاني الكليه هو العاقله و حافظها العقل‌الفعال [1] .

قوله : «كهذاالسكّر ابيض حلو» فهذاالحكم لما لم يكن كلياً لم يكن من‌ـــ العقل و لما لم يكن جزئيا معنويا لم يكن‌من‌الوهم ولما كان جزئيا صوريا كان من‌ـــ الحس‌ّالمشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من‌المتصرفة فايّة حاجه الى‌الحس‌ّالمشترك لان‌المتصرفه غير مدركه انما هي عماله فادراك ان هذه‌النسبة الجزئيه الصوريـــة واقعه انما هو من‌الحس‌المشترك .

قوله : «والمصورة باشتراك‌الاسم بين‌الخيال» و مصورة‌النبات ان قرئت‌بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناءً على‌ان‌الخيال مصورة للحس‌المشترك من داخل عندالتخييل والمنام لان‌الحس‌المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى‌الداخل و وجه

١ـ حافظهاالعقل‌البسيط‌الاجمالي الخلاق للصورالتفصيلية و للصور نحو وجود في‌العقل‌الفعال اصالة ولما ظل و فرع في‌المرتبة‌العقل‌الانساني .

الى الخارج والادراك وظيفته والاستمساك وظيفة الخيال والفتح بناء على ان الخيال مصور و تنتقش بما في الحس المشترك .

قوله (ص١٩٣، س١٧، ١٨) : «وسيأتي الحق فيها»

من التجرد البرزخي و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة يبتني اثبات المعاد الجسماني .

قوله (ص١٩٤ ، س١٣) :«الحادث عن صفو الاخلاط»

كما ان الاعضاء حادثة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالملك وشيء كالفلك، ناظر الى هذا وشيء كالملك عقلك النظري الذي كالملائكة العلامة وعقلك العملي الذي ان غلب عليه العصمة والطهارة كان كالملائكة العمالة و شباهة الروح البخاري سيما النفساني الدماغي بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فانه المتوسط بين الاضداد [كالخالي عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر ويسمى روحك فلكا و سمى الله تعالى في كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى: «ثم استوى الى السماء[1] و هي دخان» فالسمائية في الانسان الكبير كالروح البخاري الذي هو المتعلق الاول للنفس في العالم الصغير والنفس الكلية متعلقة بها ولجعلها سقفا محفوظا و سبعا شدادا لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخاري الانساني و في التمثيل هذا كالماء الذي في الجرة المشكلة له فاذا انكسرت الجرة بطل شكل مائها والبخار الدخاني الفلكي كالماء المنجمد في الجرة بالبرد الشديد اذا انكسرت لبقي[2] شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشي للعقول المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .

١ـ س ٤١، آية ١٠ .

٢ـ في بعض النسخ: واذا انكسرت القى شكل الماء المكتسب .....

قوله (ص١٩٤، س١٧) : «واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة والوهم ولفظ المسترجعة لثلاث بانضمام التصرف وهذا كما ذكرنا في المولدة انـها اعتباريةـ لانّها مجموع قوتين محصلتين و مفصلة ولكن كل محل في الكل وحدتها حقيقيةـ .

قوله (ص١٩٥، س٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذه القوى»

«بحيث ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه من القوى آلات له اذا اختلفوا في ان النفس الحيوانيّة التي تستخدم القوى الحيوانيّة ما هي فبعضهم قال بما ذكر. وبعضهم قال : ان النفس مجموع الوهم ومادونه. والحق انها الاصل المحفوظ في جميعها يرشدك الى رياسة الوهم تسمية القسمةـ الى الاجزاء المقداريّةـ في الجسم بالقسمةـ الوهمية مع ان الوهم فعله الذاتي ادراك المعاني الجزئيّة لا الصور المقداريّةـ ، ولكن لما كان فعل الخادم الغير المباين فعل المخدوم اسند فعل المتخيلة و غيرها الى الوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و في المقام سر آخـر»

يمكن ان يلوح كلام الشيخ اليه و ان كانت عباراته في المواضع الاخرى ناصّةً في المعنى الاول من الرياسة والمرئوسيّةـ على نحو الرياسة على الجنود المناسبةـ .

قوله (١٩٥، س١١، ٢٣) : «و ذلك لا ينافي تقدسها»

اذ لا تتجافى عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد افاضة والافاضة اعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص في الابداء من المعطى شيء ولا يزيد في الاعادة اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماة بغرر الفوايد :

«النفس فی‌الحدوث جسمانیّة وفی‌البقاء تکون روحانیّة»
«لم تتجاف‌الجسم اذ تروّحت ولم‌تجاف الروح اذتجسّدت»
«فکل حدٍّ مع حدٍّ ؛ هو هو وان یوجه صحّ عنه سلبه»
«فاعور جسّمها شبّهها کما یحدّها الذی نزّهها»

قوله (ص۱۹٦، س۱٦) : «لیست بطبیعة جرمیة»

استدل على مغايرةالنفس مع‌المزاج باربعة اوجه مغايرة الحافظ مع‌المحفوظ والممانعة عن اصل‌التحريك كما في‌الاعياء والممانعة عن جهته كما في‌الرعشه‌ وزوال حرارةالملمس عند ورودالبرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان‌النفس باقية والمزاج غيرباق و غيرالباقي غيرالباقي واكتفى في‌مغايرتها للطبيعة بوجه واحد والحال ان هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذكره‌وان سبق مبادی ما ذكره . منها: ان‌النفس شاعرة ولا شيء من‌الطبيعة بشاعرة.ومنها: ان‌النفس فعلها على انهاج مختلفة ولاشيء من‌الطبيعة كذلك حيث ان‌الطبيعه‌ تفعل‌على نهج واحد و وتيرة واحدة. و منها : التمانع‌المذكور، اذ قد سبق ان‌النفس تستخدم الطبيعة التي في عناصرالبدن‌الطبيعي قسراً و كرها و بها يتحقق‌الاعياء والرعشة .

قوله : «الثلهم.....» اى‌الحيوان الذى ليس له درجةالخيال والوهم فليس له تجرد و لو تجرداً برزخياً وليس له بقاءالا في‌النشأة العلمية .

قوله (ص۱۹۷،س۳): «والصورالمثالية»

سواء كانت في عالم‌المثال‌الاكبر كمايقول به‌الشيخ‌الاشراقي او في عالم‌المثال الاصغر كما يقول به‌المصنف (قدس‌سره)وهي على الرايين ليست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم‌الطبيعة فموضوعها الّذی هوالخيال كذلك فهذاالاستدلال نظير استدلال‌القوم على تجردالنفس‌العاقلة تجرداً حقيقياً بانها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص١٩٧، س١٠) : «فان‌التحريكات البدنية»

ای لئلا يلزم‌التخصيص بلا مخصص فی توجه‌النفس الى عالم دون عالم فكما ان‌الروح البخاری‌الّذی فی مؤخرالاوسطمما يهيیء النفس للعبور من هذاالعالم الى عالم‌المعانی الجزئية كذلك‌الروح الّذی‌فی مؤخرالمقدم و ايضاً على هذا القول التحقيقی هذاالروح‌البخاری الدماغی مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخيالية و كذاالروح‌الذی فی مؤخرالاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانی الجزئية لا محل .

قوله (ص١٩٧، س١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون‌نسبة هذه‌الصور الى‌النفس» ای مرتبة النفس فی مقام‌الخيال؛ لان‌النفس فی مقام‌العقل بالفعل خلاق" العقول‌التفصيلية فهی فی ذلك‌المقام‌الشامخ اجل من ان [ينشأ]الصورالمثالية ثم ان لك ان تدفعه بانه لوكانت‌النسبة، نسبة الفاعلية ثبت‌المطلوب ايضاً لان‌الفاعل اقوى من‌المفعول فاذا كان‌المفعول غير وضعی و كان مجرداً برزخياً كان‌فاعله اولى‌بذلك لان معطی‌الكمال غير فاقد له .

قوله (ص١٩٧، س١٦) : «وكما ان فاعل‌الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اماالجسم و مقومه الذی هوالصورة الجسمية فلأنها متى لم يوجدا بل كانا فی كتم‌العدم بعد لم يتصور الوضع‌بالنسبة اليها والجسمانی مشروط‌التأثير بالوضع و

اما مقومة الذی هوالهیولی فلأنها بعدوجوها ایضاً غیر وضعی ولذا کانت الصورة المطلقة شریکة العلة لها والعلة الحقیقیة لها و للجسم و لمقومه الآخر هوالعقل الفعال بقوة الحق المتعال وایضاً اذا کان الفاعل متعلق الوجود بالجسم کان الجسم متقدماً والمفروض انه معلول فکان متأخراً فلزم تقدم الشیء علی نفسه ولو لم یعتبر فی طرف العلة کانت عقلاً هذا خلف .

قوله (ص۱۹۸، س۵) : «فاذا نفخ فی الصور المستعلة.......»

اشارة الی قرائة فتح الواو من الصور وانها حینئذ جمع الصورة فالاضافة فی قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدیر فی و معناه ان النفس لما کانت ناراً منسوبة الی الله تعالی والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة فی الصور الطبیعة المستعدة والنافخ هو اسرافیل بل اسمه المصور والنفخة هی روح الله تعالی «ونفخت فیه[1] من روحی» و ذلک الروح من النفس الرحمانی بل عینه .

قوله (۱۹۸، س۶) : «شعلة ملکوتیة نفسانیة»

ای هی النفس و هی الشعلة التی لا اذی فیها لأنها من نار الوادی الایمن و هی روح الله و فیها النوریة الفطریة «فطرة الله التی فطر الناس علیها[2]» و کل مولود یولد علی الفطرة الحدیث فکونها ناراً بلا اذی انما هو بحسب اصل الفطرة والنوریة بحسب التوحید فالافئدة والصور کانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هیزم چون فدای نار شد ذات ظلمانیّشان انوار شد

۱ــ سورة۱۵، آیة۲۹، سورة۳۸، آیة۷۲.

۲ــ س ۳۰، آیة۷۹ ، س۳۰، ی ۲۹

بل الماهيات طرا كالاحطاب مشتعلة بنورالله بحيث لم يبق منها شيئا لقهاريته واعتباريتها .

قوله (ص١٩٨، س١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية نفساً والنفس عقلاً بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعالاً معبراً عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادي[3] الايمن» في موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسسه نار[4]» في آية النور و صيرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عنداخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثيراللقافة فالى اى شيء توجهت تصورت بصورته و تزيّنت بزينه فاذا توغلت في التعلق بالطبيعة ولوازمها صارت عينها والطبيعة ظلمه و نار لذاعه ذات لهب ذي ثلاث شعب من جهة تجددها الزماني و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانيه و حلولها السرياني في الهيولى المجسمة التي لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عندالعرفاء بعالم فرق الفرق كمايسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاد الى الطبيعة و لوازمها و هي النار اللذاعة النزاعه للشوى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوي[5] .

٣ـ س٢٠، ي٩ الى ١١: «اذ راى نارا فقال لاهله...فاخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى» ، س ٧٩، ي ١٥» : هل اتيك حديث موسى ، اذ نادى ربه بالوادي المقدس طوى .

٤ـ سورة النور، آية١٧،

٥ـ في بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى، و هو لايناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يغلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص۱۹۸، س۱۲) : «وانبساط الفیض»

ای النفس الرحمانی المحیط بجمیع الکلمات التکوینیة کاحاطة النفس الانسانی بجمیع الکلمات اللفظیه- هو الفیض المقدس الناشی من المهب، الّذی هو الفیض الاقدس و صیغة جمع الریاح باعتبار ان نسیم القدس و ان کان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لکنه نایم باعتبار المراتب والماهیات فی المقامات النازلة و کون زوال النفس وفنائها ایضاً بالنفس الرحمانی انما هو باعتبار شدته و قوته و اجتماع النایم فی نسیم واحد وحدة حقة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاریة فتنتفی الحدود والآنیات فی الآنیة المطلقة- و ینطفی الشمله- الملکوتیة تحت جبروتها اذ لا یتمکن النور الضعیف فی مشهد النور القوی [۱].

علَم چون برفرازد شاه فرخار   چراغ آنجا نماید چون شب تار

ثم ان النفخة التی تشتعل بالنار نفختان احدیهما ما یشعل الصور المستعدة الدنیویة و بعبارة اخری الصور المشوبة بالهیولی المشار الیها بقوله تعالی : «و نفخت فیه من روحی[۲]» والاخری ما یشعل الصور المستعدة البرزخیة والاخرویة الصرفة- المشار الیها بقوله تعالی «و نفخ فیه[۳] اخری فاذا هم قیام ینظرون» ای اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التی تطفی النار نفخة الموت المطفیة لهذه الاجسام الطبیعة المشار الیها بقوله تعالی: «و نفخ فی الصور[۴] فصعق من فی السموات والارض» وهذه النفخة عزرائیلیة والاخریان اسرافیلیة- و علیک ان تنظر نظرة کلیاً فتجری

۱- قوله: اذ لا یتمکن النور الضعیف....الخ . هذه العبارة ماخوذة من الشیخ الکامل الشیخ الاشراقی الشهید قده

۲- س ۱۵، ی ۲۹ .

۳- س ۳۹، ی ۸

۴- س ۳۹، ی ۶۸

فی‌الانسان الکبیر مافی الانسان الصغیر :«وما خلقکم[1] ولا بعثکم الاکنفس‌واحدة»
فتری کلاً من النفخات الثلاث واحـدةوالکل من کل و ان کانت غیر متناهیة اذ
الاحیاء والاماتة غیر متناهیة الا انـها بالنسبه الی‌الحق‌تعالی واحدة واقعه دفعة
واحدة سرمدیة کما قال «وما امـرنا الا واحدة[2]»

قوله (ص١٩٩، س١٤) : «فلها باعتبار مایخصها من‌القبول ....»

القبول هوالانفعال الادراکی من‌الملأ الاعلی والفـعل هوالتدبیر فی‌البدن
والتأثیر فی‌العالم‌الادنی و هما فی‌الانسان‌بما هو انسان کالمدرکة والمحرکة فی
الحیوان و فی‌الانسان بما هو حیوان .

قوله (ص١٩٩، س١٧) : «وبالثانیة یستنبط......»

ای‌الآراءالجزئیة بالرویات الجزئیة کما تمثل لك واماالکلیات و لو فی
الاعمال فبالعقل النظری ولهذا کان مبنی الحکمتین النظریه والعلمیة کلتاهما علی
العقل‌النظری لان‌ادراك‌الامورالکلیة سواءکانت‌اموراً غیرمتعلقة بالعمل کاالعلم‌بان
الفلك مـستدیر، اومتعلقة بالعمل کالعلم‌بان‌العدل حسن، وظیفة‌النظری؛ ثم‌ان‌الاعمال
الجزئیة التی یعلق‌العقل العملی اعم‌من‌المعادیة‌المذکورة فی‌الحکمه العملیه و من
المعاشیة کبناءالبیت علی وجه‌الاحکـام والاتقان بحیث یترتب علیه‌الآثارالمطلوبة
منـه .

قوله (ص٢٠٠، س٢، ٣) : «مختارة للخیرا و ما یظن خیراً.....»

الاول لاعمال‌المقربین والثانی لاعمال اصحاب‌الیمین لان غایات اعمالهم ظنیة
فانها خیرات صوریة محدودة وان کانت دائمة اکلها دائم و ظلها و تلـك عقبی‌النار

١ـ س ٣١، ی ٢٧ — ٢ـ س ٥٤، ی ٥٠

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاء الله و رضوان من الله اكبر و في ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهمية دائرة زائلة لأنها خيرات حسيّه طبيعيه كائنه فاسدة .

قوله : «ولها الجربزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمه جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر في الامور المعاشية حيث قال في الاهيات الشفا[1]: «ليس يعني بها الحكمة النظريه فانها لايكلف فيها التوسط البتة بل الحكمه العلميه التي في الافعال الدنيويه فان الامعان في تعرفها والحرص على التفنن في توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد مايطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهي الجربزة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه وعمره و آلة صلاحه و بقائه الى وقت استكماله .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر في النظريات لكن لا ان الامعان فيها جربزة فانه فضيلة بل مزاوله كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازي و اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجربزة ومزاولة الكتب المقلدين في العقايد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهي من الاخلاق....» قال:(قدس سره) في مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هي بعينها ماهو قسيم الحكمة النظريه و هذا فاسد، لان هذه الحكمة العلميه خلق

۱ـ المجلد الثاني في الجواهر والاعراض ط ۱۲۸۲ هق ص ۳۵ .

نفسانى بين‌الجربزة والغباوة واذ قالوا: الحكمة نظرية، و عمليه . لم يريدوا بها الخلق لان ذلك ليس جزءً من‌الفلسفه بل‌التى هى احدى‌الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها. كم هي و ما هى ؟وماالفاضلة منها وما الرديه منها ؟ وكيفية اكتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفه السياسات المدنية والمنزليه و هذه‌المعرفة ليست غريزيّه بل متى حصلناها كانت‌حاصله من حيث هى معرفة وان لم‌نفعل فعلاً ولم نتخلق بخلق فلا يكون‌الحكمة العمليه وجوده لنا و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بهاالعلم بها بخلق و هى فالتى جعلت‌قسمة للنظريّه هى‌العلم بالخلق والتى هى‌احدى‌الفضايل هى‌نفس‌الخلق» انتهى باختصار .

واعلم ان كلاً من‌الحكمة والعفة والشجاعه قسمان، فطري و كسبي؛ فمن النفوس مائل الى‌الحكمة اى‌الخلق‌المذكور الذى هو ليس علماً كالارادة والقدرة ونحوهما مائلة وان كانت مدّة عمرها ، ومنها الى‌العفة والشجاعه كذلك ولايكلف بالفطريات فانها موهبة ربانيّه .

«دولت آنست كه بی خون دل آيـد بكنار [1]»

وقال على عليه‌السلام: «رأيت‌العقل عقلين فمطبوع و مسموع ولن‌ينفع‌مسموع اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليصيرالنفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحكمة والعفه والشجاعه تصيرالفطريات اتم و احكم و ان قصورالحكمه الفطريّة بها يبدل بالتمام «والله ولى‌الافضال والانعام» .

١ـ ورنه با سعى و عمل باغ جنان اين‌همه نيست .

قوله : «كانت افضل» ومن هذا يقال: «الشيء يعزّ حيث يندر، والعلم يعزّ حيث يعــزز» .

قوله : «ويكون الرأي الكلي عند النظري» مثلاً لنا مقدمة كليه هي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هي ان الصدق حسن و كل حسن ينبغي ان يؤتى به؛ ينتج: ان الصــدق ينبغي ان يؤتى به فهذا رأي كلي يدركه العقل العملي. اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً، يقول: هذا صدق و كل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به. وهذا رأي جزئي ادركه العقل العملي مستمداً من النظري. ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملي كما انها في الحيوان تخدم الوهم والخيال، والشوق هناك ارادة و في الحيوان شهوة والفعل هنــاك عقلي و في الحيوان تخيلي والغاية هنــاك عقلي و في الحيوان تخيلي والغاية هنــاك عقليه دائمة كعيادة المريض لله تعالى و في الحيوان وهمية دائرة كعيادة لجلب منفعة دنيوية .

قوله (ص۲۰۰، س۱۲) : «ان للانسان [1] خواص»

ذكر شطراً منها في سفر النفس[2] قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليــه .

قوله : «من غير ان يصير سبباً لفعل» وان كان من الكليات المتعلقة بالعمــل و ذلك لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السويه فالاعتقاد الكلي بان الاجادة حسنة لا يوجب الاجادة المخصوصة في الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئي به يوجب الشوق الجزئي الموجب للفعل الجزئي .

۱ـ في بعض النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

۲ـ اسفار الاربعة سفر النفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۱۶ الباب التاسع : في شرح بعض ملكات النفس..... فصل في خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقبيح» سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعة و طريقة .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولانى» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود ولم يذكر فى السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان فى التعقل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو فى صور العقلية ولو كان من الاولين لا فى الصور الجزئية و اما خلاصة جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضورا انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتهما فهى انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلى .

قوله (ص٣٠٣، س٣، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت......»

والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصلة بينهما فى اصل الادراك كذلك فى اصل التعقل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص٣٠٣، س١٠) : «فكذا القوة العاقلة»

اى كما ان النفس التى فى مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضايف فهى قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسيه‌ٔ طبيعيه‌ٔ لكونها جسمانيه‌ٔ الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص۲۰۳، س۱۷) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها في مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها التعقلى بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجهال نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهمّون لنفسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصه‌ٔ و من ذوات الاوضاع و بالجمله‌ٔ متصفه‌ٔ بصفات الاجسام .

قوله (ص۲۰۳، س۱۷) : «وظاهره في زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البرّ الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطياً لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة ، بل نفس السيلان والنفس فى غاية اللطافه‌ٔ باىٔ شيء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرّة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قال المولوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد	وان نمك اندر شد و كل پاك شد
آن نمك كز وى محمد املح است	زان حديث با نمك او افصح است
آن نمك باقى است از ميراث او	باتو، اند آن وارثان او بجـو

قوله (ص۲۰٤، س۱٦، ۱۷) : «من شأنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اى صورته العقلية و ماهيته المرسله‌ٔ المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها و فى‌التصديقات ببراهينها و بالجملة يحيط بـ : «ما هو» و «هل‌هو» و «لم‌هو» فى‌كل شىء له هذه‌المطالب، والعقل‌الهيـولانى لما كان مجرداً فصوره ايضاً مجردات من‌المعقولات المجردة‌والذوات‌المفارقة والهيولى‌الاولى لما كانت جسمانية فصورها ايـضاً جسمانيات[كذلك] والماهيات المحفـوفة بالغرايب والعوارض الشخصيّة المشخصه .

قوله (٢٠٥، س٥) : «فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق‌المطالعة ......»

اى‌علمها علما حضوريا لانها وجودات محضة والوجود لايعلم كنهه علماً حصولياً بل علماًحضورياً فان‌العلم بحقيقةالوجود اماحصولى غير اكتناهى بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه‌العام وبعنواناته‌الاخرى من‌الوحدة الحقة والحيوة السارية والعلم والارادة والخيرية و غيرها من مساوقاته وبتحصيل‌العلم بالماهيات الامكانية على ما هى عليه فان‌الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقةالوجود ، واما حضورى كعلم‌المجرد بذاته والفانى بالمفنى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : «فخرجت من‌القوة الى‌الفعل بسطوع نورالحق....»

رجوع الى اول‌الكلام و هو قوله : ان‌العقل الهيولانى عالم بالقوة عقلى ...

قوله (ص٢٠٥، س١٠) : «والمقبولات وغيرها ....»

من‌المشاهدات والحدسيات والفطريات فى جعل‌المقبولات من‌الضـروريات و اوائل‌المعقولات نظر فان‌المقبولات و هى‌الـمأخوذة ممن يعتقد بصـدقه كالانبياء والاولياء والحكماء مادة الخطابة‌المفيدةللظن والضروريات الستة‌المشهورة موادها البرهان والبرهان المفيدة لليقين ولم ار فى‌كتب‌الحكماء‌والمنطقيين جعل‌المقبولات من‌الضروريات و توجيه كلامه (قدس‌سره) ان‌المراد بها المقـبولات العامة التى هى

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافي كونها ضــروريات لعدم توقف العقل في الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملي كما ان النار حارة بديهية و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظري ما يتوقف على النظر و عدّ القوم هذه مقبولات عامة مادة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة والمفسدة العامة المعتبرتان في قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل في البرهان و في الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة، فانه ايضاً ذوجهتين فكما انه من التجربيات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص٢٠٥، س١٤) : «لانه كمال لاول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما في تقابل العــدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابــل للعدم الشأني ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة» كما ان العــقل بالملكة تشبه الحركة في كونها كمالاً اولاً لما بالقوة كذلك في انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعي يصل كل شيء الى كماله المترقب منه .

قوله (ص٢٠٥، س٢٠) : «حيوة غير محتاج فيها»

اي حيوة العلم بالله والمعرفة به اذ للحيوة ثلاث مراتب احــديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حيوة الله السارية في كل شيء و ثانيها: مايلزمه الدرك والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذاالمعنى قال على عليه‌السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء[1]» .

قوله (ص٣٠٦، س٨) : «فمراتب‌الانسان........»

او نقول : مراتب‌الانسان بحسب‌هذه‌الاستكمال منحصرة في نفس‌الكمال و هو العقل‌المستفاد، وفى استعداد الاستحصال وهوالعقل بالفعل، وفى‌استعدادالاستحصال وهوالعقل بالملكة و في‌الاستعدادالمحض،والاستعدادالاول و هوالعقل‌الهيولانى .

قوله (ص٣٠٦، س١٧) : «اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك‌المعقولات»

عندالاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى‌العارفين : «كانّهم وهم فى جلابيب[2] من ابدانهم» .

و مراده (قدس‌سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع‌العقل‌الفعال بعدالاستكمال، بالحركة الجوهرية و فى لفظالجسم المعرف باللام‌المفيد للعموم اشارة" الى اعتبار مشاهدةالكل‌دفعة"واحدة" دهرية فى[المستفاد][3] لا بالنسبة الى كل واحد كمااعتبره بعض‌منهم زعماً منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس فى عالم‌الطبيعة غير ممكنة و ليس كذلك اللهم الا ان يرادالنفس بما هى‌نفس لان‌النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل‌موتها الطبيعى صارت عقلاً لا حالة‌منتظرة له و تخلصت عن‌التعقب‌الزمانى و كان على‌عليه‌السلام يتلو آيات الكتاب التكوينى

١ـ ومن‌البديهى ان : قائل هذاالشعر(و ساير اشعار التي كتبت فى ديوان منسوب الى‌الامام سيدالموحدين اميرالمومنين حكيم‌العرب والعجم ، روحيفداه). هوعلى‌بن ابيطالب القيرواني ره..

٢ـ والقائل هوالشيخ‌الاعظم فى‌الاشارات نمطالعارفين

٣ـ اى فى‌العقل بالمستفاد لان‌النفس بعد صيرورتهاعقلا بالمستفاد يشاهدالحقايق دفعة واحدة دهرية من‌غير تدريج و على سبيل‌الانتقال من معقول الى معقول .

والتدوینی دفعةً واحدة والعقل اینه‌الجبروت و تراه الدهر الأیمن الأعلی و کان‌ الطبیعة و لوازمها سلبت عنه والغافل یظنّه هی .

و قال‌الحکماء الراسخون: لا یبلغ‌الانسان درجة التأله ما لم یصر بدنه کقمیص یلبسه تارةً و یخلعه اخری بل قیل ربما یصیر هذا ملکة له. [۱] .

واقول: هذا فی‌العقل لیس بغریب ومن کان له توقف کان بالحقیقة توقفه فی اتحادالنفس بالعقل‌الفعال و جوازالحرکةالجوهریة ولا غرو فی اعجب من ذلک و مما یکسر سورة استبعادک ان‌العقل و هو الملکة البسیطة هو مابه‌الانکشاف الواحد ینکشف به کل‌الحقایق‌الوجودیة لأن‌حق‌العلم‌هو‌الملکة والدرک‌هوالنیل والوجدان والعقل بالفعل واجد و نایل کل‌المعلومات‌المکتسبة وان کنت فی ریب فزنه بالجاهل الاُمّی والخلط والغلط من عدمها فی‌الخیال و کان‌النفس عندالمستمدین هی‌الخیال «نسوالله فانساهم انفسهم [۲]» .

تا توخودرا پیش‌وپس داری‌گمان بستهٔ جسمی و محرومی ز جان

زیروبالا پیش‌وپس وصف‌تن‌است بی‌جهت آن‌ذات جان روشن‌است

ومما ینورالمطلب: درک‌الجزئیات من‌الحس‌المشترک اذا اتی الجواسیس اخبار مدرکاتها له بان یکون فی‌البصر شیء من‌المبصرات وفی‌السمع فی ذلک الوقت شیء من‌المسموعات و فی‌الشمّ شیء من‌الروایح وهکـذا .

قوله (ص۲۰۷، س۱۷) : «الاول تهذیب‌الظاهر»

وان شئت سم‌الاول : «تجلیه» بالجیم والثانی «تخلیة» بالخاء‌المعجمة والثالث «تحلیه» بالمهمله .

۱ـ ای‌التلبس بالوجودالحقانی و خلع وجودالامکانی

۲ـ و بعد هذه‌المراحل مرتبة‌الفناء علی اقسامها و مراتبها ارزقنا حلاوته .

قوله (ص۲۷، س۱٤) : «والثالث تنويرها بالصور العلمية...»

لعلك تقول : ما يعني بالصور العلمية؟ فان عنى بها البديهيات الستّ فهي العقل بالملكة وان عنى بها النظريات المكتسبة بالبديهيات فهي العقل بالفعل و على ايّ التقديرين فهما من مراتب النظرى لا العملى

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقية والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناء النفس عن ذاتها» وللفناء ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحق. فالمحو رؤية فناء الافعال في فعله تعالى والطمس رؤية الصفات ؛ فانية في صفته تعالى والمحق شهود كل وجود فانيا في وجوده تعالى ففي المقام الاول «لاحول ولا قوة الا بالله» وفي المقام الثاني «لااله الاالله» و في المقام الثالث «لاهو الاّ هو» اعني يصير الاذكار الثلاثة مقامة للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعد طي مقامي التعلق والتخلق بها و في قولهم في معنى الفناء هو: ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة في قدرته تعالى و كل علم مستهلكا في علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بل كل وجود مستهلكا في وجوده تعالى و في قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والمعرفة والعمل مقدمه و وسيله له و تصقيل لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا انّ العمل ايضا الرؤية الشهودية و حق المعرفه و قصر نظر الفؤاد على ملاحظه رب الاقطاب والاوتاد .

قوله (ص۲۸، س۵) : «لبعضها في الحق.....»

قد ذكرنا في اوايل حواشي الاسفار اصطلاح اهل الله في الاسفار ان تشاء ترجع

اليـها [1] .

قوله : «بحسب‌التصور» اي بحسب «ماهو» و «كم‌هو» و نشرع بعد في بيان «هل‌هو» بل ماكان «ماهو» ماءالشارحة فان‌الحدود قبل اثبـات‌الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقية .

قوله (ص۲۰۸، س۱٦) : «والوهم يجردها عن‌الكل »

مع اضافة ماالي‌المادة لعلك تقول: ليس‌هذا مطابقا لنفس‌الامر لان‌التجرد عن‌الكل مع بقاء اضافة لايرد على ماوردالتجرد ان‌الاولان عليه‌لان مدرك الوهم المعاني الجزئية كالمحبة‌الجزئية‌والعداوة‌الجزئيه‍ ونحوهما ومدرك‌الحس والخيال‌هو الصورة‌المحسوسة والاشباح المثاليه‍ و ليس [مطابقا] للمثال‌ايضا لان‌الهضوم‌الاربعة اعنى‌الهضم‌المعدى الكبدي والعروقي والعضوى كلها تردعلى‌مادة كيلوس فان مادة‌الغـذاء يبقى ست ساعات في‌المعدة حتى ينهضم‌الانهضام المعدى ثم يبقى ست‌ساعات في‌الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عددساعات‌يوم و ليلة واماالمثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب ان‌المراد هنا بالمعنى الحرفي‌الدرك للوهم هوالاضافة الجزئية فان التجريدات ترد على شيء واحد فان‌البياض‌المعين المدرك للباصرة مجرد عن‌المادة لا عن‌الوضع‌المعين بالنسبة الى‌البياض‌المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشي المادة ايضا و هوالوضع‌المعين والبياض المطلق المضاف الى‌البياض ـ

۱ـ و قد نقل معنى‌السفر و المسامه عن‌الشيخ المحقق الكامل ابي‌الغنائم المولى عبدالرزاق في حواشيه على‌الاسفارالاربعة حرفا بحرف من دون تصـرف في‌كلامه مع ان كلام‌الشيخ خـال عن‌التحقيق الكافي و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبناه في‌الاسفارالاربعة . شرح مقدمه‌ٔ قيصري ط۱۲۸٦ ه‍ ق ص٥٦٦ .

الممين الذى فى‌الثلج‌الممين مجرد عن‌المواد والجهات والاحياز والاوقات و غيرها الا عن‌الاضافة المخصوصة الى‌الثلج‌الممين‌وعندالمصنف (قدس سره): الوهم عقل مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى‌على‌الناظر فى‌كتبه[1] والبياض‌الصرف‌المطلق مجرد عن‌الكل ولو اردنا بمدرك‌الوهم‌مثل‌المحبة الجزئية قلنا تردالتجريدات على شيء واحد ايضاً فان‌الصورة التى يؤخذمنها ذلك‌المعنى عين ذلك‌المعنى كما لا يخفى على‌العالم بتفاوت مراتب الوجودبالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه الاشتراك ثم يجردالمحبةالجزئية عن‌الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات وهى‌المحبة المطلقة التى هى صرف‌المحبة ولاميز فى صرف‌الشيء ولا يتثنى ولا يتكرر .

قوله (ص٢٠٥، س٦) : «ولوجود مثل هذه‌الامور فى‌النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدةالشخصية المعتبرة فى موضوع المتقابلين هى‌الوحدة الوضعية الجسمية فتذكر .

قوله : «مما استحال...» قيدمخصص للثلاثة لان‌الحركة القطعية غير موجودة بنحو اجتماع اجزائها بقاء فى‌الخارج الافى‌الذهن وكذاالزمان الذى هو مقدارها . واماالحركة التوسطية و مقدارها الذى هوالآن‌السيال فهما موجودان فى‌الخارج و كذا لا نهايةالشديدة كما فى‌المجردالجامع‌للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل‌اللانهاية العددية كما فى‌النفوس‌الناطقة عن‌الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون فى منطقياتهم للكلى الغيرالمتناهى الافراد بهاوهذاالبرهان يثبت تجردالنفس وان كانت

١ـ واستدل على مرامه فى‌الاسفار سفرالنفس ط ١٢٨٢هـ فى مبحث نفس ص٢٨

فی مرتبة الحس المشترك والخیال فان ادراك الحركة و غیرها بنحو الجزئیه انما هو فی الحس المشترك من الخارج او الداخل .

قوله (ص۲۰۹، س۹): «ومن الشواهد...»

هذا رابع البراهین المذكورة فی هذا الاشراق والمراد بالوحدة والبساطة اعمّ مما فی الوجوب الذاتی و مما فی الوجود مطلقاً فان كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركیب بالاخرة من بسائط بحته والا للزم الكثرة بلاوحدة واذا ابطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة و حاصل الرابع: انه لو كانت النفس جسماً ومافی الجسم منقسم لزم الخلف فی الوحدة والبساطة المدركتین لها .

قوله (ص۲۰۹، س۱۲) : «اذا قیل الوحدة قد تعرض للجسم او یحمل علیه ...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانی لاخذها لابشرط اوالاول فی الوحدة التی فی القوة المدركة علی تقدیر جسمیتها والثانی فی وحدة الموصوف بالوحدة .

ثم ان الاشكال والانحلال المذكورین فی العنوان احدهما مشوب بالآخر كما تری و خلاصة الاشكال: انكم استدللتم بادراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة علی تجردها و وحدة الماء او النار او الانسان اونحو ذلك اتصالیة قابلة للقسمه فیجوز ان یكون القوة المدركه لها جسدانیه . وحاصل الانحلال انا لا تتمسك فی الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقیقیة فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم یتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحقیقیة بل بادراك ایّ معنی صرف و هو لا یتثنی بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص۲۰۹، س۱٦) : «بل كل معنی....»

اذ لامیز فی صرف ایّ معنی كان و كلمة بل للترقی فان الكلام فیما قبلها فی

نفس الوحدة وفيما بعدها في الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الاجانب والغرايب موضوعاً كانت او عوارضه من الزمان والجهة والوضع و غيرها ان ثنام الوهم فبالاضافة الى المحل اوالزمان او غيرهما والغرض تجرده عنها هذاخلف و هذه المعانى آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التى هى اجانب لها من حيث شيئية الماهية بما هى شيئيه- الماهيه- و من حيث نفسها نفسها بالحمل الاولى و انها لا تأبى عن الوجود والعدم فان سرت من الوجود الى هذه المعانى واستنبطت احكامها منه فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذااخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الحق .

قوله (ص٢١٠، س١) : «واورد الشيخ السهروردى على هذا»

اى الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان دليلكم مبنى على ان يكون الوحدة عرضاً متأصلاً حتى يقال: انقسام المحل يستلزم انقسامها وهى امر وهمى اعتبارى و ليس فى الخارج الا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة والمنفصلة الذى ذكره

قوله (ص٢١٠، س٥) : «وفى الثانى كون الجسم....»

ايضاً كون شيء واحد شخصى فى محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص٢١٠، س٧) : «فنقول اولا...»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة فى الجسم كضميمة البياض و اماالوجود فى الذهن فلا تضايقون فيه كما فى كل اعتبارى فكيف فى الاعتبارى النفس الامرى الذى ليس من قبيل ناب الغول فما تقولون فى [تلك] الوحدة الذهنية بعد ورود القسمة الوهميه- على الجسم وما تختارون من الشقوق التى ذكرتموها فماهو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص۲۱۱، س۱۳) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجودالنفس علماً حضورياً امكن اكتناه‌النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم‌الحضوری كالحصولی اجمالی و تفصيلي و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها فی سن‌الرضاعة حضوري وفی‌حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً اوعقلاً كلياً ايضاً حضوری لكن اين هذا من تلك‌وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة‌الانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب‌بمواصلة‌وخلطة واستحضار لكماله و جماله وجلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص۲۱۲، س۱) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد بأنا»

وبهذااستدل‌الشيخ‌الاشراقی علی ان‌النفس‌الناطقة لا ماهية لها فان كل ماهية يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشار اليهابانا فهی وجود بلا ماهيّة وان كان ذلك الوجود دون‌الوجود العقلي اوالوجوبی .

قوله (ص۲۱۲، س۱۰) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل‌الدخان الدليل علی‌النار و مثل مايقال: العالم دليل علی‌الصانع. فلوكان وجدان ذاتك حينئذبالدليل‌الجزئی كالحس كانت محسوسة‌لكن الفرض عدم‌استعمال‌الحس ولوكان بالدليل‌الكلی لكانت معلومة حضورياً علی‌الوجه الجزئی .

قوله : «لعلی ادركت بهذاالفرض» ای بوهمي ادركت ذاتي والمقصود اثبات الوسط وان‌الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولا مفروضا .

قوله : «تارة" انكروا بقاءالذات» واما ما يشاهد من بقاء هويةالفرس و انفيه شيئا غير مبدل و ان غيرالمتبدل غيرالمتبدل فلعله عندهم من باب تجددالامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اى التجرد عن المثال كيف واكثرالناس مجازاتهم ليس الاالامور الصورالمثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص٣١٤، س٣) : «حصلت فى الجسم بسبب»
اى بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقسر العائدة اليه بعد زوال القسر استكفاء" بذاته .

قوله (ص٣١٤، س٩) : «والعلوم كلها لايجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»
اى وجوداتها الكتبية فضلا" عن الصورية النوريه" فالوجود الكتبى لحدوث العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل مافى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد و صورالكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تزاحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلا" عن التصرف فيها» اى انشأتها، وتصرفت فيها معا او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهيئة» يعنى انها اجل شأناً من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لفؤادها الا هو .

قوله (ص۲۱۶، س۹) : «يمنعها عن جودة التعقل»
او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئي بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية جسمانية .

قوله (ص۲۱۶، س۱۴) : «عين التالى»
اى بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج انّ التعقل بآلة بدنية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص۲۱۷، س۱۷) : «ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه»
والآلى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخلل الآلة بين الشىء وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص۲۱۸، س۸) : «فى حق آدم واولاده»
اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان[۱] فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم لان روحه عليه السلام ليس زايداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحيوة القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشرى العارضة له فالاثنينية فى اضافة روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان فانه باعتبار الماهية اوالمتعلق لا بد ان يكون حيوة بالذات حتى تكون الحيوة فى شىء

۱ــ اوالحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم الاعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتحادها مع الاسم الاعظم لاتحاد الظاهر والمظهر وجوداً .

لا بالذات كالعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص۲۱۸، س۸،۹) : «وفى عيسى عليه‌السلام»

و كلمة القيها الى مريم منه‌الكلام فى: روح منه : كالكلام فى: روحى. واما الكلام فى‌الكلمة فهو ان كلمته تعالى‌امرية‌لاخلقيه - وبالحقيقه - كلماته التامات اى العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه‌تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقليه - التى هى كلمات‌القلوب لا كالاحاديث‌الخيالية والموجودات الغيرالقارة الضعيفة ولو قيل بحسب‌التأويل اريد عيسى‌النوعى كادم‌لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشأةالانسان البشرى فى‌الصعود آدمية و نشأةالروحية‌الامرية - فى‌الاواخر عيسويه - و عيسى روح‌الله و منزله فى سماءالارواح كما ان‌آدم خليفته فى‌الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى‌عليه‌السلام ينزل‌من‌السماءفى‌آخرالزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسله - الترقيات الى‌الغايات والدهرروح‌الزمان نسبته‌اليه‌نسبةالروح الى‌الجسد وانحفاظ‌الصورة لاهل‌الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص۲۱۷، س۱۱) : «ومما لا يعلمون»

فيه إشارة الى نشأة التجرد فان نشأةالتجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئيه - والزوجية فيها هى‌التركيب فيهامن‌الوجود والماهيه - اومن‌الوجهين وجه يلى‌الرب و وجه يلى‌النفس اوتعلقهاالذاتها وتعلقهاالمبدئها او من‌الجنس‌والفصل او من‌النوع والصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت‌الارض وفى‌الحيوان‌والانسان البشرى هو هذه بعلاوةالتركيب من‌المادةوالصورة .

قوله (ص۲۱۷، س۱۲) : «وقوله اليه يصعدالكلم‌الطيب.....»

اى‌الكلم التكوينية المجردةالظاهرة عن لوث‌المادة و لواحقها والصعود هى

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسيّة الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص٢١٧، س١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اي تقوم جنبة الامرية بالقيوم تعالى تقوما وجوديا والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص٢١٧، س١٤) : «و قوله تعالى: ياايتها النفس......»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص٢١٧، س١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتي الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتي التشبيه والتنزيه و انه معلم بالأسماء جميعا و مرآت لها تحاكي كلها عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثالاً لهذاتاً و صفةً وفعلاً ، اما ذاتا فبان يعرف انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوضاع و نحوها و انها لا داخلة في البدن ولا خارجة عنه واما صفة فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها وفاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها ومشأها و كيفية تكلمها العقلي الوجودي و كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداعها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمة في مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتاً او صفةً و فعلا او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرّف نفسه بالفقر و انه لا شيء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده في مقام توحيد الفعل بلاحول و بلا قوة الا بالله العلي العظيم ولا صفة له و يتذكر في مقام

توحيدالصفة «بلااله الاّالله» له و يتذكــرفى مقام توحيدالذات بلااله الا هو عرّف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته فى‌الافعال والصفات والذوات و اذا عــرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتى والحركةالجوهرية والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء وان‌الاصل والوجه‌الباقى فى جميع‌الـسيالات اعراضاً كانت او جواهــر نفوساً كانت او طبايع ثباته و قدمه و شهد ان‌اقليم‌البقاء بشراشره من صقعه و كذا اذا عــرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه‌نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربـه اولاً بطريق‌اللم فان اوثق‌البراهين باعطاءاليقين هوالنمط اللمى . وبعبارة اخــرى تناسب مذاق‌المتألهين اذا عرف‌الانسان ربه‌اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من‌الحق الى‌الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من‌الخلق الى‌الحق بان يعرف نفسه اولاً ثــم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق داناشوى دانى‌كه چيست

الفعيل هنا بمعنى‌المنفعل اى‌المنذر مثل«بديع‌السماوات» بمعنى‌المبدع‌والمراد بالعريان: التجرد عن‌المادة بالمعنى‌الاعم بحسب اصل‌الوجود.

قوله (ص٢١٧، س١٧) : «اناالنذيرالعريان»

قوله : «ابيت عند ربى» الشاهد فى‌العندية فان من عندالمجرد من لــه مقام العندية فى مقعدالصدق لدى‌المليك‌المجرد عن‌المواد و لواحقها مجرد مثله بل‌مجرد بتجـرده .

قوله (ص٢١٨، س٣) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت‌السماء عالم‌العقول‌المفارقة و بالولادةالثانية التجرد و صيرورة النفس عقلاً بالفعل، اوالمراد به عالم‌المعقولات و ديار الكليات النفس الامرية و بها

تولدالعقل بالملكة فى عالم العقل المنفعل .

قوله (ص٢١٨، س٧) : «خارجا من ساير الاشياء»

اى ذاتي مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طيّ صورالكونين و رفض العالمين فضلاً عن طي المكان والزمان .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصالاً حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعة؛ و هـذا ما قال الشيخ الاشراقى : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة «بتفاحيّة» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم فى الحقايق .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «وقال انباذقلس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالي: عالم العقل او عالم المعنى وبكينونة النفس هناك: كينونتها العقليه، الكليه، لا كينونتها النفسية الجزئيّة لانها باطله، و بالخطيئة : الخطيئة التكوينيه، . وهى الامكان الذى فى العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظلٌ وجود العقل هناك وخطيئتها التكوينية و هى الامكان الاستعدادى فيها وفي متعلقها الذى هو البدن عكس الامكان الذاتى هناك فلما تنزل الامكان الذاتي الذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعداديًا كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفسا فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينيه،

هاهنا بل‌التكليفيه- هاهنا اذ معلوم انه‌لولاالماهيةالامكانية و امكانها لما كان فى‌الوجود كثرة و سوائيه- و اراد بالفرارمن سخطالله قاهرية نورالله وانه لا يمكن النورالاشد[1] الابهى‌النور الاضعف‌الانقص‌من‌البروز فى ساحة عزه الا ان يقع فى المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضا من‌الاول .

«نورِ مه هم زآفتابست اى پسر

قوله (ص۲۱۸، س۱۹) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس‌المختلطة العقول امالانفس‌الحيوانية المنفصله- كما ترى من اغاثتها للحيوانات الاهلية بل بعض‌الوحشيه- ولو بادخالها فى صراط‌الانسان وتقريبها من‌الله تعالى واماالانفس الانسانية الناقصةالمنتفعه- بتدابيرالنفوس‌الكامله- وسياستها لاهل‌المدن و تباديها بآدابها و اماالانفس‌الحيوانية المتصله- الواقعه- فى صراط الانسان فان‌الصيصية الانسيه- قبل نزول‌آدم ضاعف‌الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى‌النبات و معاطن الحيوانات ومعلوم اغاثتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهرية الى ان يتصل بالنفس‌الناطقه- و تتحد بها كما تتحد هى بالعقل الفعال و روح‌القدس الى ماشاءالله تعالى.

قوله : «ولا رفضه فى جميع‌المواضع» والسر فى ذلك ان‌النفس ذات مراتب ودرجات و هى مع كونها فى اعلى‌الموالى‌كمرتبة النفس الكلية الالهيه- والجوهر اللاهوتيه- فى ادنى‌الادانى كالطبع ولكن‌بلا تجاف فهى‌المثل الاعلى لرب‌الارض والسماء الجامع بين صفات‌التنزيه-والتشبيه‌واسماءاللطيف والقهر فهى ايضا متعلمه-

---

۱- هذه‌العبارة من‌الشيخ‌الشهيد ذكرها فى‌المطارحات وحكمةالاشراق .

بجمیع الاسماء «علّم آدم الاسماء کلها[1]» .

قوله (ص۲۲۰، س۳،۵) : «ان علة هبوط النفس...»

[و]ان ارید علّة حدوث الهبوط ارید بالریش: العلم والقدرة الجبروتیین. وان ارید علّة استدامة الهبوط ارید بالریش :ریاش جناحی العقل النظری وارتیاشهما فعلیتهما بعد کونهما بالقوة . فان للنفس عقلین هیولائین بحسب العلم والعمل .

قوله : «امور شتی» قد ذکرنا فی تعلیقاتنا علی سفر النفس[2] من الاسفار الاربعه بعض العلل والنّکات لهبوطها من شاء فلینظر الیها .

قوله (ص۲۲۰، س۱۰): «لم یکن من الواجب تعالی»

ای من الواهب تعالی والمراد نفی الامتناع واثبات الامکان العام فان الممتنع واجب العدم فاذا لم یکن عدم العقل فی العالم واجباً لم یمتنع فیه فکان ممکناً فکان واقعاً لان مجرد الامکان الذاتی یکفی فی قبول الوجود فی المبدعات و کلیّة العالم بجملته ابداعیة[3] .

قوله (۲۲۰، س۱۲) : «فلهذه العلة ارسل الباری تعالی النفس....»

المراد النفوس الفلکیّة للافلاك والصور المثالیة للبسائط العنصریه والمعادن بقرینة المقابله لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسکنت فی ابداننا .

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشیخ العطار النیسابوری .

۱ــ س ۲ آیة ۲۸.

۲ــ سفر النفس ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۱.

۳ــ لان اصل وجود المادة والهیولی من المبدعات وان ورد علیه الصور الجوهریة متدرجة وان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحالة فیها او المستحدة معها قدیمة و کذا معلولها و ذلك لا ینافی حدوث العالم حدوثاً زمانیاً .

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد داشت شاگردی و گفت ای‌اوستاد
چون کفن سازیم وتن پاکت‌کنیم در کدامین‌جای در خاکت کنیم؟
گفت اگرتو بازیابیـــم ای غلام دفن کن هرجاکه خواهی،والسلام
من‌که خودرا زنده درعمری دراز پی‌نبردم، مرده چون‌یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی‌السنخیة بین‌المدرك والمدرك افرادالتوحیـــد لازم و ایضاً افراده الوحد الحق تعالی شهود ان لا ثانی له؛ فلا بد ان‌لا یری‌المحب نفسه فلا یثبت لنفسه ماهیّة والااضیف‌الیهاالوجود واثبت‌الثانی فلا یکون مفرّداً واذ لا ماهیّة فلا مادة و یمکن ان یکون حبّ‌الواحد من باب اضافةالمصدر الی‌الفاعـــل ای صاحب حبّ مقام‌الوحدة والخـلوةافراد هذاالواحد و تخـلیة قلبه عن کل‌ـــ الاغیار ومن جملةالاغیار الموادبل‌الماهیّةوالتجرد عن‌الماهیة فوق‌التجرد عن‌المادة

قوله (ص۳۲۱، س۱۱) : «حب‌الواحد افراده»

«اعلم ان‌النفس‌الانسانیّة جسمانیه‌ الحدوث روحانیة البقاء» اعلم ان هاهنـــا اقـــوالاً :

احدها: انها قدیمة مطلقا بقدم‌العقل الکلی الفعال و هذا کالقول بانها مجـــردة عن‌المادة مطلقا .

و ثانیها : انها قدیمة بما هی نفس متردة دائماً فی‌الابدان کما هو قول بعضـــ التناسخیّة ۱ .

و ثالثها : ان‌النفوس قدیمة قبل‌الابدان ولکن بالهویات‌الجزئیة و هکذا فهم

۱ــ ومنهم یوذاسف‌التناسخی .

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الآتي المعبر بما قيل؛ ردّ عليها.

ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهي قديمة بقدم العقل الكلي الفعال و هو ربّ النوع ولكن في مرتبة تنزّهها فان الكينونة السابقة القديمة التي له، لها[1] و حادثة ايضاً في مرتبة كونها طبعاً و بدناً بحدوث البدن لامع حدوث البدن وهذا هو القول الفحل والرأي الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثة» صدقت. وان قلت: انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و جن و حيوان و نبات» و غيرذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الآخر وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و طاير بوقلمون[2] .

و خامسها : انها حادثة ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .

وسادسها : انها حادثة ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفي عام و هذا قول بعض المليين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .

قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والا فالانفس على قول التناسخية مجردة ومع ذلك ملحوقة للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثاني بالقدم كما ان ماقبله ابطال لماقبله ومابعده وهو القدم بقدم العقل الكلي او بالتجرد بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقة لها في السلسلة العرضية كما ان ماقبلها ابطال للكينونة السابقة في السلسلة الطولية النزولية .

۱ــ قوله: له. اي لذاالرب النوع» قوله: لها. اي «النفس»   ۲ــ لذا قيل: آدميزاده طرفه معجوني است .

قوله (ص٣٣١، س١٩) : «اما بالمواد...»

على سبيل منع الخلو" اذ جميعها يجوز فان هذا الماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعية- صارت فردين لكونهافي مادتين هما الهيولى المجسمة ولعارض الهيولى من الفك والقطع اذ لولم يقبل الفك كالفلك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهيولى قابلة للفعل واما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمعة مشكلة في زمان بشكل و في زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص٣٣٢، س٤) : «اما الثاني فلان قبول الكثرة .....»

اي عند التعلق بالابدان واما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لايرد على قول افلاطن وهو القدم العقلي المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلي والحدوث الطبعي لان وحدة الذات لاينافي كثرة التجلي الافعالي .

قوله (ص ٣٣٣، س٩) : «وعندنا باتحاد الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا

احدها: بالمخصصات لحصول الوجودات التي هي التشخصات .

والثاني: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس التشخصات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات و سيشير الى كل واحد من الثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لایمکن ان یقال بمثل هذا. ای: انّالتمیز بانحاء الوجودات فی‌الکینونة السابقة اذ لا وجودات متماثله" متفاوته" بالهویات التی هی کما تری مع‌الابدان و بعدها من السّعادةوالشقاوة بدرجاتها ودرکاتها اذلا مخصص لحصولها من‌المواد المختلفة او کالمواد من‌الابدان المتفاوتة الاستعــدادات فیلزم فی‌صدورها قبل عالم‌الکون عن‌الباری‌تعالی صدورالکثیر عن‌الواحد بل‌الکثرة فی النوع الواحد مع عــدم‌المادة و لواحقهافحصول‌الوجودات هناك اول‌الکلام .

قوله (ص۲۳۲، س۱۳) «لقد علم ان‌المادة المشترکة»

اذ لا میز فی صرف‌القوة فمالم یتمیز لم یتمیز وتمیّزها بالصورالسابقة وتنوعها وتعددها بالصور فان قابلیّةالهیولی‌الاولی‌للصور المخصوصــة لیست الا فی ضمن الصور فی‌السلسلة العرضیه" الزمانیه" اذ هیولی‌المجردة محال و خلوّها بحسب ذاتها عن کل‌الصور عند اعتبار ذاتها فی ختــم‌السلسلةالنزولیّة و بدوالسلسله" الصعودیه"

قوله (ص۲۳٤، س٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب‌الذات ونعم ما قال‌العارف‌الجامی (قدس‌سره) :

تا بــود باقی بقــایای وجــود — کی‌شود صاف‌از کدر جام شهود

تا بود پیونــدِ جان و تن بجای — کی شود مقصودِ کل برقع‌گشای

تا بود قالب غبــار چشمِ جــان — کی توان دیــدن رخ جانان عیان

والکمال‌العقلی بالنسبة الی طائفة من‌النفوس و هی‌النفوس الناطقه" القدسیّه" والوجود النوری بالنسبه" الی طائفة اخری منها و هی‌النفوس الکلیة الالهیه" و ذلك لانّ‌التأسیس فی‌الکلام خیر من‌التأکید .

قوله (ص۲۲٤، س۵) : «ولا ضد للجوهر العقلی»

فان قلنا بان للعقول ماهیات فلا ضد للجواهر و ان اخذناالمحل فی التعریف الضد اذالکلام فی الجوهر العقلی ولا محل له و ان قلنا لا ماهیة للعقل بل للنفس فلا ضد للوجود .

قوله (ص۲۲٤، س۱۱) : «لان دلایل تجردالنفس،...»

الاوضح ان یقال : لم یحصل العقل بالقوة فی هؤلاء فعلیه فقولهم کهیولی لم یکن لها صورة و بقاءالهیولی بلا صورةمحال .

قوله : «انما ینهض فی المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجریدالمجرد والمقشرات بتقشیرالمقشر و بالمجردات بلاتجرید مجرد والمقشرات بلاتقشیر مقشر کالنفوس والعقول والسبّوح القدّوس تعالی شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا المفهومات المجردة کالاول .

قوله : «من غیر ان یشوب بالخیال والحس» فالماء الکلی العقلی لاالطبیعی ینبغی ان یؤخذ بوجود جمعی محذوف عنه الجهة السفلی والعلیا و زمان الحال و زمان الماضی و غیرذلک من العوارض اللاحقةوالغرایب من نفس حقیقته و مع ذلک لا یحذف منه شیء من سنخه لیکون جامعاً من کل المیاه فی کل العوالم و کذا فی حقیقةالوجود و غرایب الوجود الماهیات والاعدام ولیست لشیء منهماشیئیةوجودیة واذا وصفها بالاحاطه لم یشبه الخیال بالانبساط المقداری او بالفوقیة لم یشبه بالفوقیة الاضافه الحسیه او بالنوریه لم یشبه فی نور الانوار والانوار القاهرة الأعلین والأدنین والانوارالاسفهبدیة الفلکیه والارضیة بالضوءالشمسی اوالقمری او النجمی اوالسراجی و معلوم ان مثل هذاالانسان اقلی الوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذاالقول» ولو تشبثت بشعورهابهوياتها وبالفطرة الالهية التى فطرالله الناس عليها كحب‌الوجود وحب‌البقاءوالفردانيه والدوام‌والكمال وحب‌الانسان الكامل تكويناً هذه حب‌الله‌تعالى و حب النبى «صلى‌الله عليه و آله» والولى لانها صفات‌الله لم يكن فيه كثيــروهن .

قوله (ص۳۳۶، س۱۳) : «واقول : التوفيق بين‌القولين»

اوالتوفيق بان‌القوة العقليه بما هى قوة عقليه لا تبقى كما قال نبينا «صلى‌الله عليه و آله و سلم» : «لى مــع‌الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مــرسل» قال‌المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پرّ جليل تا اَبَد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال‌الشيخ فريدالدين العطارالنيسابورى :

«چون‌بخلوت، جشن‌سازد،باجليل پَر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون‌شود سيمرغ جانش‌آشكار موسى‌ازوحشت‌شودموسيچه‌وار»

قوله (ص۳۳۸، س۱) : «فهى بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذاالقول العرشى و قول‌الجمهور غيرخفى لان وحدةالنفس عــلى هذا جمعية بل وحدة حقة ظليه كما ان‌الوحدةالواجب تعالى حقه الا انها حقيقيه و على قولهم عدديه والقــوى على قولهم‌خوارج عن‌النفس الا انها لــوازم و على قوله (قدس‌سره) شئون ذاتيــة و دواخل‌فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل اطوار لها «لقد خلقكم اطوارا[1]» ولم يردالفيلسوف بالاجزاء الا هذا كــما ذكرنا سابقاً و نقلنا من‌العرفاء ايضاً .

۱ــ س ۶۴ ، ى ۲

قوله (ص۲۲۸، س۹) : «والبرهان کاشف حجب هذه الاوهام»

فانه کما سیجیء للعقل الفعال وجودنفسی و وجود رابطی لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطی لاالنفسی وبعبارةاخری متحدة بتجلیاته النفسیة فی القوابل لا بذاته البسیطة فلا یلزم شیء مما ذکروه .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فی العقول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فی العلم والعمل «تلك الرسل فضّلنا بعضهم علی بعض[1]» .

قوله : «ولیس اشتماله علیها ....» اذالنور کیف والکیف لا یقتضی قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال لیس کذلك فی الکم القابل للقسمة لذاته فان الخط الطویل ولو ذهب الی غیرالنهایة متصل واحد والاتصال الوحدانی مساوق للوحدة الشخصیة فاشتماله علی الخطوط المتناهیة لا یوجب الکثرة بالفعل والترکیب .

قوله (ص۲۲۹، س۱۶) : «منها رتبة الطبیعة الساریة»

قد مرّ غیرمرّة ان الطبیعة المعدودة من مراتب النفس هی الطبیعة الغیر الواقفة التی بصددالارتقاء والمأخوذة «لابشرط» لاالواقفة والمأخوذة «بشرط لا» فانّ الواقف وان کان نفساً حیوانیةً فی اعلی انحائها لا یلیق ان یعد من مراتب النفس الناطقة القدسیة کما ان غیرالواقف و انکان طبعاً بل انزل منه یعد من مراتبها اذ کلما کان السلوب اندر کانت الوحدة اقهر والبساطة ابهر کما لا یخفی علی العالم بقاعدة البسیط کل الاشیاء فی وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفین» العقل والهیولی بل الهیولی ایضاً من جهات بقاء

۱ــ س ۳۷، ی ۱۵

الموضوع لكونها باقية في جميع الاحوال كما انها من جهات تجدده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضاً البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و في الهيولى والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقليه- وانه رقيقة الحقيقه- التي هي رب النوع له اتصال الحركة القطعيه- اذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسطية ذاتاً والوجود الذي هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم[1]» .

قوله (ص٢٣٠، س١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لان الحكمة درك الحقايق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما في حديث الحقيقة «فيلوح على[2] هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقايق من صفات الله تعالى واسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذ اعلم الحقايق على ما هي عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهي قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثم[3] فصلت» اى الكتاب التكويني كالتدويني اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية في الكتاب الانفسي ثم فصلت في الكتاب الآفاقي فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح وفي هذا الكتاب التكويني الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذي هو في نعيم و في علّيين لتعلقه بعرش الله الذي هو العقل الكلي مملو من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلمهم الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذي هو في جحيم[4]»

١ـ س ٧١، ى٣٥

٣ـ س ١١، ى ١ ـ س ٤١، ى٢٤٤

٢ـ حديث الحقيقة من المأثورات التي نقلها الحملة للآثار والاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين على عليه السلام .

٤ـ س ٨٣، ى٧

وفي سجين لاخلاده الى البدن مملوءًا من الكذب والمين والاباطيل والخيالات المركبة القابلة للاحتراق و تأمل في هذاالميزان ذي الكفتين احديهما العقل النظرى والاخرى العقل العملى او احديهما العالم العينى والاخرى العالم العقلى المشار اليه في قولهم: «الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقليا مضاهيا لعالم العينى» و ذلك لان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن والوجود في الموطنين مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فالانسان هو العالم والعالم هو الانسان و كأنه العاكس والعالم بشراشره عكسه كما هو عكس الحق وظله «الم تر الى ربك كيف مدالظل[1]» الموضوع تحت السماء اشارة الى ان الانسان هو المشار اليه بقوله تعالى و وضع الميزان [2] و هذا هو المحاذى لرفع السماء اللاين بمقابلته بالقسط سيماالقسطاس المستقيم المساوى الكفتين و هو النفس القدسية التى وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظرى و عقلها العملى اقرء كتابك ورقاً ؛ ويل لمن لاكهابين لحيته ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق هو تعالى يحق الحق بكلماته سيما الكلمة الاتم التى من رأها فقد رأى الحق «ان هذاالقرآن يهدى للتى هى اقوم[3]، انا كنا[4] نستنسخ» اى نستكتب ما كنتم تعملون ان نصور و نجسم اعمالكم او نختصر مفصلات اعمالكم كتابة اجمالية بجعلها ملكات واحسب حسابا و ان وجودك بما هو وجودك كسراب بقيعة وافقده لان نسبة الشىء الى القابل بالامكان والفقدان وتفقد و تفحص عن ماء الحيوة الذى هو الوجود بما هو مضاف الى الوجوب الذاتى تعثر ما عليه لان نسبة الشىء الى فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب صفاتك و افعالك ايضا و انها توابع الوجود

۱ــ س ۲۵، ی ۴۷
۲ــ س ۵۵، ی ۶
۳ــ س ۱۷، ی ۹
۴ــ س ۴۲، ی ۱۰۰

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبّت العرش ثم انقش . «كفى بنفسك اليوم عليك[1] حسيبا» . لأنك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .

«دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر» فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك وسيئاتك لان كل الموازين التي تعرف بها حقية كل شيء فيه من الموازين الخمسة الحقة التي هي ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والاوسط والاصغر وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانية المشروحة جميعا في موضعها و اعمل بقوله عليه السلام: «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غدا» كما هو ديدن اهل السلوك فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في النهار فان زادت حسناتهم على سيئاتهم حمدوا وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئاتهم تابوا و انابوا و تداركوا زلاتهم في ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره في نهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب وتفكر في هذا الصراط المستقيم اولا ففيه جميع منازل السايرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال : «الصراط خمسمأة سنين يذهب فيه صعودا ومثله استواء و مثله نزولا» ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة لأنه خليفة الله و عبدالله لا لغيره مما عبدالاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبدالسميع البصير والملك فانه عبدالسبوح القدوس وقس عليه كما في الكتاب الالهي «ما من دابة الا هو[1] آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر في قوله تعالى: «وان هذا صراطي مستقيما[2] فاتبعوه ولا تتبعوا السبيل فتفرق بكم

۱ـ س۲۳، ی۲۹ ۲ـ س۶، ی۵۴

عن سبيله» .

قوله (ص٢٣١، س٣) :

«ففي معرفة نفس الآدمية و قرائه هذاالكتاب الذى فيه الحكمه» اى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلاقة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل المنفعل النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تظفر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و تهدي الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء[1]» اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى السماوات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والملائكه يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلمية والعمليه يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمه كما ان تحصيل الملكات الرذيله توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص٢٣١، س١٥) : «وتدخل الجنة»

اى جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائيه بغير حساب اذ لا تعدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسع .

قوله : «انّ التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الأعم اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما سيشير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصعودي والتناسخ النزولى والتناسخ الملكى والتناسخ الملكوتى والتمثيل فى المراقبة والرياضة و عند الوحى والبروز عند مجوزيه و قد فصلناها

١ـ س٢٨، ى٥.

فى مواضع اخرى .

قوله (ص۳۴۲، س۱٦) :

و قوله تعالى : واذالوحوش حشرت[1]» اىالانسيون الذين صاروا وحوشاً واماالوحوش التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً[2] نعم لها حشر تبعى بمعنى انها بعد وجودهاالطبيعى تستكمل نفساً و بدناً بالحركة الجوهرية فتستغنيان عنالمادّة فتصيرالصورة متحدة بالمثال والمعنى بربّ نوعه فتلكالصورة كفل لذلكالمعنى فتحشرالحيوان بلالنبات والجماد بارباب انواعها و تحشر ارباب انواعها بربالارباب فحشر هؤلاء حشر هذهالوحوش و غيرها تبعاً فهى كمياه انفصلت منالبحر فى كيزانوجراتثمانكسرت الكيزان والجرات فاتّصلت بالبحر واماالنفوس الانسانية فليس كذلكلاستقلال وجودها فشخصمنها كالكلى من غيرها و كربالنوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السنتهم.....[3]» و ذلك لأنالشهادة فى هذهالآية وما بعدها شهادة وجودية فانلسانالكلب مثلاً فىالانسان الشقىالذى ظهر فىالبرزخ والآخرة بصورته يشهدبفعلالشر و صدور عملالكلب منه و كذا جوارح الحيوانات الاخرى التى تصورت ملكات الأناسى بصورها البرزخية والاخروية تشهد هيئآتها و اشكالها بأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآية علىالتناسخالكونى .

١ـ سورةالتكوير، آية ٥

٢ـ هذا مناف للتحقيق والحق انالنفوسالحيوانية التى لها وجود تجردى برزخى يحشرون فىالبرازخ ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لمتبلغ درجةالمعقولات

٣ـ سورة ٢٤، آية ٧٢

قوله (ص٣٣٣، س٩) : «وينقلب الظاهر من صورته التى كانت»

الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى فى الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية فيشبهون السباع هيئة و يعيشون عيشها و يعاملون مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها وجنسها و هذا كان فى الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت فى بعض الهيئات والاحوال لايقدح فى الصيرورة كالتفاوت فى افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص٣٣٤، س٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة» فان الانعكاس جايز فى التغييرات التى فيها خلع ولبس للمادة اعنى فى المواضع التى حدوث شيء للمادة يوجب زوال شيء عنها و اما فى التغيرات الاستكمالية التى لايوجب زوال شيء عنها فلا لان هذه فى النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعية و كما ان الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجها الى شيء و صرفا عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا والعناية ايضا تقتضى ايصال كل موجود الى غايته و بعد الوصول لا تقتضى التنازل والارتجاع والصورة التى فى المنى بل فى الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة الشيء ليست بشيء و حين كانت النفس فى الصيصية الاولى كانت فعلية و كامله ولو فى الشيطنة والخداع و ان لم تكن قابله للتخطى فى عالم الابداع والفرق بين هذا الوجه والوجه المصدر بثم ان ثم اخذ السنخية والتوافق بل الاتحاد بين المادة والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيصية الاولى انها انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل والرجوع القهرى الى القوة المحضة و هو مستحيل والا لزم عدم السنخية بين النفس و متعلقها .

قوله (ص۲۳٤، س۱۳) : «اذ لا تکرار فی الفیض ولا تعدد فی التجلی»

هذا کلام العرفاء الشامخین وله معنیان: احدهما ان الفیض المقدس لکونه وجوداً حقیقیاً والوجود الحقیقی لا جزء له مقداریاً کان اوخارجیاً او عقلیا ولاتعدد فیه ولااختلاف بالنوع ولابالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتیاز فیه عین مابه الاشتراك ولیس بجوهر ولا بکیف ولا بکم ولانحوهما فلا سیلان فیه ولا زمان فلا تکرار فیه ولا رجعة فالتجلی الذی هو الآن هو التجلی الذی فی زمان الطوفان مثلاً بهویته و بعینه .

و ثانیهما : ان کل شیء مظهر الاحدیة و مجلی اسم «من لیس کمثله شیء» فلا یماثله شیء و لذا لا تری شیئین متماثلین من جمیع الوجوه و کل شیء یحب الفردانیة فهذا الکلام بهذا المعنی یناسب المقام لا بالمعنی الاول .

قوله (ص۲۳۵، س۸) : «فله ان لا یسلم هذه الاولویات»

فان هذا مثل ان یقال: اذا استدعی مزاج المغناطیس جلب الحدید فمزاج الانسان بالطریق الاولی .

قوله (ص۲۳۵، س۱٤) : «بقوله تعالی: هل اتی علی الانسان»

ای قد اتی و قوله تعالی : «امشاج» ای «اخلاط» و نبتلیه حال و فی الجمع : «ای نحشره بما نکلفه من الافعال الشاقة لیظهر اماطاعته واما عصیانه فیجازی بحسب ذلك» قال الفراء: «معناه فجعلناه سمیعاً بصیراً لنبتلیه ای: لنعبده و نأمره و ننهاه»

اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هکذا و اقول : اوالمعنی: خلقناه من نطفة امشاج نبتلیه ؛ بانه ینسی اصله المادی و یدعی الجد والشرف ام لا؟ کما قال علیه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قذرة و آخره جیفة قذرة (تتنه) ، »

قوله : «فان سمي...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال

قوله (ص۲۳٦، س۳) :

«وان كان بحثاً على السند وهو خارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذا المنع قد تستند بسندين: احدهما ما ذكره والآخر ما يذكره فى كتابه الكبير [1] و هو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المستنسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لاتمانع بين الانوار المجردة كما لاتمانع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع النورين الشمسيين الاستقامى والانعكاسى على قابل مستنير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفع السند والمنع كلاهما واشار الى بعض المطالب الشامخة ايضاً .

قوله (ص۲۳٦، س۷) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لايمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل او الابطال الذى يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعيتها عندهم حتى يتذكروا ويتخيلوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و تجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص۲۳٦، س۱۱) : «لاتصالهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقايق فالمراد بالملكوت هو الجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية لكن

۱ـ الاسفار العقلية ط۱۲۸۰ هـ ق ج اول ص ۱٦۰ و المبدء والمعاد ط۱۳۱۴ هـ ق ص ۲۰۸ و شرح الهداية

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية والفلك و جسه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحالّ فيـه .

قوله (ص٢٣٨، س٧) : «واحترازالغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخـل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعانى الجزئية فاحترازه عن الذئب الآخر المخالف المقدار مثـلاً لأنه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقدير بط الدابة بحبل على و تد فيلتف عليـه ادواراً و كثيراً ما تكر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تأخذتجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجـع الكلى يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقـود مدركه الى معرفة احـكام جزئياته بوجه كلي و هذا النور مخصوص بالانسان والجـزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكا» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشـراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضا بعض العجايب من خاصية الوجود لا من باب التـعقل و درك الكليّات [١] .

قوله (ص٢٣٨، س٩) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لايكـون الا

١ــ و ليعلم ان ارتباط ارباب الانواع مع الحقايق المادية انما تكون من طريقة الافراد المثالية .

بالارادة وما يقال: انالطبيعة ايضاً تطلبوضعاً كحد من حدودالحركة الاينيه- ثم تهرب عنه فجوابه : انالطلب فیالطبيعةليس بعينالهرب والهرب فيها ليس بنفس الطلب و اما فیالفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينهالهرب عنه من جانبآخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب لهمنطرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره من عدمالتضاد فیالافلاك والفلكيات مجردالارادة والحيوة لاالحيوة النطقية ولكن بضميمةالقواعد المقررة من انالفلك لاشهوة فيه ولاغضب اذ لاحاجة له الى جذب الملايم و دفعالمنافر و انه لايتحركللغاياتالوهمية بل للغاياتالعقلية من التشبهات بالعقول المفارقه- يتمالمطلوب .

قوله (ص۲۳۸، س۵) : «لقبول ذاتالفيض»

ایالفيضالمقدس والحقيقة المحمدية والرحمه- الوسعه- .

قوله : «دائمه- الاشواق» الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذالشوقية فرعالنفس

قوله : «ومعلوم انالتأثرالالهی...» وجه آخر هو انالقدرة التي هي اثر الحيوة ظهرت اولاً فیالجرم الاقصى ومنشدةالقوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس الافلاك الاخرى منالمشرق الىالمغرب حركتها التي لها بالعرض و بتوسطها يصل آثارالحيوة الیالعناصر والحاصل: انالافلاك معطيةالحيوة للعناصر و معطیالكمال ليس فاقداً له والعناصر اذااعتدلت و صارتوحدانية الكيفية تشبهت بالفلك فیالعدل والوحدة و عدمالضديه- فتخلعت بما تخلعمن خلعه- الحيوة الفايضه- منالواحدالاحد العدل تعالى شأنه .

قوله (ص۲۲۱، س۱۱) :

قد قيل في العلوم الادبية ان زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني : فالعاقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك المقرب ان بلغ الكمال العلمي والعملي لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم الاعظم و انه الكلمة الاجمع الاتم..

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففي الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كلتيهما معاً على انهما متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله (قدس سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الآلات والعوارض و اليه اشار بقوله : ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الاصل المحفوظ في الطبع والنفسين المذكورتين و هو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية في جسمه مثل القوة المحركة المنبثة في العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفى كتبه الاخرى .

قوله (ص٢٤٠، س١٩) : «فهى بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعني لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن[1] المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقله و معقوله والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة في النفس الا ان المصنف (قدس سره) لايقول بالحلول لا في الصور الجزئية ولا في الصور الكليه .

ثم ان الاذهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس في موقعه وليرتفع بامور :

احدها : ان النفس فى ذاتها نفس و تصير عقلاً وعاقلة بالصورة العقليه فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الموجود الحقيقى هو الوجود والماهيه اى الموجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اى النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لاالى مفاهيمها فان العاقلية تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقله بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

١ـ والظاهر: ان من المقررات.....

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفّه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو فى مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هى و هى هو فذلك النحو الاعلى عاقليته حينئذ عين عاقلية النفس و على الثانى وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلى نورى فى عالم اعلى و فى عالم الابداع والصورة التى فى عالم المادة وان جردت عنها فهى طبيعة ظلمانية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل المراد من الحذف والانتزاع والتجريد فى المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص۲٤۱، س۹) : «بل عكسه هو الصواب»

اى كون تبدلها بالانحاف تابعاً لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص۲٤۲، س۹) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقى (قدس سره)

قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير ما فى المادة الخارجية فروق :

احدها : ان‌الواهب على مذهب‌المصنف (قدس‌سره) هوالنفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيـــرهاكالنفس‌المنطبعة الفلكيه .

و ثانيها : ان‌الصورة لها قيام حلولى بقوةالنفس عندهم‌ولها قيام بالنفس‌صدورى عنده (قدس‌سره) .

و ثالثها : ان‌الصورة عنده (قدس‌سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غيرالصورة الخارجيه لكن‌الخارجية فى‌المادة الفلكيه اوالعنصريه والمبصرة بالذات ايضاً فى‌المادة المنصرية لكونها فى‌القوةالباصرة عندهم و هى فى مادة الروح‌البخارى المتكون من صفوةالاخلاط المتكونة من‌العناصـــر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن‌الصورة هذه‌الصورةالطبيعية كما مر .

قوله (ص٢٤٣، س١٩) : «وليت شعري اذا لم يكن فى ذاته»

اى بنحوالاتحاد فباى شيء ينالهـــا اى ينال‌الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحوالاتحاد لئلا ينافيه مـــاسيـــذكر و هو او ينال‌الاشياء بالصورة الحاصله فيــه .

قوله (ص٢٤٣، س٣) : «فما لم يدرك تلك‌الصورةالحاصلة اولا»

اى ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عممنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الآتين والحاصل‌انه‌لا بد ان تدرك‌الصورة الحاصـــله اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات‌الصور ثانيـــاً‌وبالعـــرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى‌النفى» اى انا ليس عدم‌الادراك و جازالادراك فاما ....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعا» بان يقال : اهو بذاته‌العارية الجاهله يدرك

الصورة الحاصلة و هو باطل کما مـر اوبصور اخـری فیتسلسل او بصورة متحدة معه فهوالمطلوب اوالخلف .

قوله : «و کذلك حال‌النفس....» بل هاهنا اولی و آکد لانه اذا کان ترکیب المادة والصورة الجسمانیتین اتحادیا کان‌ترکیب‌المادة والصورة الروحانیتین کذلك بالطریق‌الاولی .

قوله (ص۳۴۳، س۱۹) : «ثم ان وجودالاضافة الی شیٔ ....»

ای لو سلم ان‌الاضافة امر موجود فوجود اضافة‌النفس غیر وجودالمضاف الیه للنفس فاذا لم یکن‌الصورالمضاف الیها وجودها مرتبة من وجودالنفس لکونهاضمائم فیها والضمیمة لیس مضمومها فی مرتبه مفهوم المنضم الیه ولا وجـودها فی مرتبه وجوده لم یکن‌النفس جامعة لها فکیف‌تکون عالمة فالنفس العالـمة امیه بالحقیقه حینئذ فلیکن‌الادراك بنحو تحول المدرك‌الی المدرك حتی‌یصدق‌انه واجد له‌والماهیة الامکانیّة بمجرد خلوهابحسب‌المفهوم عن‌الوجود اذا کانت مصحـحة لسلب‌الوجود فکیف لا یکون خلوالنفس ماهیة ووجوداعن‌الصور مصححا لسلبها عن‌النفس عـلی مذهبهـم .

قوله (ص۳٤٤، س۱۱) : «ذلك متـاع‌الحیوة‌الدنیا»

ای‌المالکیّة والوجدان فی متاع‌الدنیـا لیسا الاالنسب الوضـعیة الاعتباریه فالوجدان فی‌الحقیقة هنا لیس الاالفقدان والوصال لیس الاالهجران والحضور لیس الاالغیبة فان‌الوصال هنا لیس الا الـمماسّةبین نهایات‌الاجسام مع‌التفرقه بین ذواتها .

قوله (ص۳٤۵، س۱) : «وعالمة ایضاً فی ذاته»

بناءً علی اتحادالمدرك والمدرك فهذه‌الحکمة المشرقیّة من نتایج قاعدة‌اتحاد

المدرِك والمدرَك .

قوله (ص۲٤٥، س۳) :

«النفس الانسانيّة من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فان الماهية محفوظه بينهما كما برهن؛ على ان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعددت تخلل غيرها فيها و ينعكس عكس النقيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعددو ينضم هذا الى صغرى هى: ان حقيقة الوجود اوالموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية فى الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئيه فى بدنها الجزئى وذلك لان الايجاد فرع الوجود و وجودها بعد البلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا الايجاد ويكون وجودها غاية الخليقه .

فى القدسى : «ياابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها فى غايه الغايات .

قوله : «ووجوداً فى انفسنا»

قوله : «ووجوداً فى انفسنا» اى لانفسنا لا كما يقول القوم فى الصور العقلية حيث ان لها وجوداً فى انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً فى انفسنا لانفسنا فكذا فى العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغايه بنحو التحول .

قوله (ص۲٤٥، س۱۸) : «فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الاالواحد بالعدد»

اى المحدود اما الواحد بالوحدة الحقةالحقيقيّة اوالحقه الظليه . اى: ما لا

ثانی له من سنخه فالوجود المتقدم الذی فی السلسله‌ٔ النزولية و به فاعلية والوجود المتأخر الذی فی السلسله‌ٔ الصعوديه‌ٔ و به کونه غايه‌ٔ کلاهما مشموله‌ٔ و لکون العقل ذا مراتب و متفنن التجلی و کل نفس تتحد بمرتبة و وجود رابطی منه لا يلزم ان تعلم کل ما يعلمه الاخرى او کل ما يعلمه العقل ولا تجزية و کثرة کما فی المعية القيوميه‌ٔ للحق مع الکل وايضاً لاجل انه لم يتصور من التقدم والتأخر الا ما هو المشهور و کأنه لم يرتق فهمه من سجن الزمان الی الدهر ليعرف التقدم والتأخر الدهريين وهذان فی ترتيب الموجودات فی السلسله‌ٔ الطوليه‌ٔ فالعقل الفعال متقدم دهراً و متأخر دهراً و متأخر دهراً وليس زمانياً و اليه اشير فی الحديث : «نحن السابقون[1] اللاحقون» وان کنت عارفاً بصيراً سائراً من الحق الی الخلق فاتل قوله تعالى : «هو الاول والآخر» وانظر اوليته فی السلسلة الطولية والنزوليه‌ٔ فی عين آخريته فی العروجيه‌ٔ و بالعکس اولية حقيقة الوجود على الماهيات الساريه‌ٔ فی عين آخريتها باسقاط اضافتها اليها عنها .

قوله (ص۲٤٦، س٤) : «بل ينتهی الى فيض علوی»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله کما فی سفر النفس[2] و هو ان يکون المخرج أمراً غير عقلی کجسم او قوة جسمانيه‌ٔ فيلزم ان يکون الاخس وجوداً علة مفيدة للاشرف وجوداً فان غير العقل افاد العقل لغيره والمعلم البشری معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطی الکلی العقلی بل هو مفاض من الباطن على النفس واما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقی الا انه لا بد من رابط للحادث بالقديم تعالى .

قوله (ص۲٤٦، س۹) :

«ثم من البيّن ان هذه الصور العقليه‌ٔ موجودة فی ذاته» ای ذات العقل الفعال،

۱ــ نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفوسهم الشريفة مع الاسم الاعظم و تجليهم فی الاعيان الثابته....
۲ــ مبحث النفس ط۱۲۸۰ ه‍ ق ج۱ ص۱۸۰

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غاية للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصلة : ان النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول، وهذه الصور العقليه عين الصور العقلية التي في العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد في اى عقل كان اذ لا ميز في صرف الشيء و لهذا يقال: علمي بكذا مطابق لنفس الامر اى لما في العقل الفعال و ما في العقل الفعال من صورها العقليه متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

قوله : «بخلاف النور المعقول» فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

قوله (ص۲٤۷، س۲) : «بواسطة حركات الافلاك الدايرة»

متعلق بخبر المبتداء التي هي القوة التي بها يتحفظ...... لا بالتي حدثت لانـ الهيولى ابداعية و حدوثها ذاتي لا من الحركات الفلكيه نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتي في العقل الفعال و قوله (قدس سره) : «حدوث امر» مفعول مطلق نوعي واستعمال القوة في الهيولى ليس بمعناها في غيرها فان الاولى القوة الانفعاليه والباقية القوى الفعليه .

قوله (ص۲٤۷، س۸) : «ويحدث معها القوة النزوعية»

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معهـا واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها؛ كـما ان فعلية التحريك من العامله المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخس في السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخس الى الاشرف ففاضت المحركة العامله اولا على المادة ثم المحركة الشوقيه ثم اللامسه و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سـواء كان ادراكا او تعقلاً .

قوله (ص۲٤۷، س۹) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما في المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس المشترك و حفظها عند الخيال. ان قلت: المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس» .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم طى ذكر الخيال فى تعداد القوى .

قوله (ص۲٤۷، س۱۱) : «ولها قوة الوهم»

اى للمتصرفة قوة رئيسة عليها هى قوة الوهم المستعملة ايّاها و يناسب هذا قوله و يقال لها اى للمتصرفة حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : انّ للمتصرفة قدرة التوهّم وقدرة الذكر والاسترجاع بناءً على مذهبه من الاتحاد .

قوله: «فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة» كما يصح هذه السنّة فى هذه القوى وهى بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يصح فيهما و هى بالفعل اى فى صورها فان المراد بالغاذيه النفس النباتيه و هى محصلة بالغاذيه مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصله بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيله بالذات ستة المادة للصور المعقولة بالذات والمراد بالمتخيله فى كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص۲٤۸، س۱۸، ۱۹) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف‌النفس بما هی نفس لان بدئها الطبع و غايتهاالعقل وثانيها : ان علته‌الفاعليه‌ هی‌الغائية يعنی‌الواجب تعالی والمراد بالغائية المعبّر عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث‌التقدم فی‌العلم و بالغاية ما ينتهی اليه‌الفعل .

و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنی ان ذاته الوجودية النورية الواحـدة بوحدة جمعيه‌ لا ماهيته الظلمانيه‌ فهـوو مبدئه متقومة بوجوده لان شيئيه‌ الشیء بتمامه لا بنقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنی‌ان‌العقـل وجوداً و صفةً و فعـلا متحقق بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه‌لا بابقائه فالمائيه‌ فيه هی‌اللمية الفاعليه‌ فی‌الظهور واللميه‌ الغائيه‌ فی‌الخفاء وكانه‌قـال اولاً : ان علية الفاعليه‌ هی عليةـ الغائيـه‌ . و ثانياً : ان علته ذاته و مائيته‌اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولامادة له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل‌هو فهوالوجود علی‌التحقيق فهذا بوجـه كالهيولی علی مذهب‌المصنف (قدس‌سره)فان ما هو فيها هوالصورة‌لانها فعليتها وهی فاعلها لانها شريكه‌ العله‌ و هی غايـتهاحيث تتحول الهيولی اليها اولا فيصـير هيولي مجسمة ثم منوعه‌ و كـذا الوجودالخاص المحدود بـالنسبة الی الوجود المنبسط .

قوله (ص٢٤٩، س٦) : «وكما ان‌الغاذية.......»

وكما ان‌المنميه‌ تنمی‌الجسم كذلك‌العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان‌المولدة تستخلف كذلك‌العقل تستخلف من‌النفوس‌فی‌ارض‌البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق باخلاقه و كما ان المصورة تصور فی‌الجسم‌كذلك‌العقل تصور فی صحايف القلوب و الواح‌الخيالات و مثله‌الكـلام فی‌القوی‌الجزئية .

قوله (ص۲٤٩، س۱۰،۱۱) : «وامساك لما يجذبه»

اى لما كان للقوي اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظه" ماسكه" . و ان شئت قلت: الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكه"حافظه"

قوله : «بل فى كل عالم...» حتى فى عالم اللاهوت اذ فى كل انسان جوهرة لاهوتيئة هى اللطيفة الخفويه" و يقال لها سرالحقيقه" لكنها فى الانسان الكامل بالفعل

قوله : «فيه ماهيئة الكل» اشارة الى تفوق عالمها على عالم العين كما قال على عليه السلام: و فيك انطوى العالم الاكبر لان الماء فى عالم العين ليس ماهيئة الماء و ذاته بل جزئى مختلط بالغرايب من الاين والمتى والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما فى عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كان لك ماء جزئى ايضاً فى خيالك و آخر فى حسك و هو المحسوس بالذات من الماء المادي وآخر فى بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهى للماء وقس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحقايق بل مما به تفوقه على العالم ان فيه ماوراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (۲٥۱، س۱۰) : «بواسطة مرض بولموس»

بولى باليونانيئة هو الشىء العظيم و موس هو الجوع وما يقال فى ترجمته «گاو جوع» من باب التشبيه فان الشىء العظيم يشبه بالثور لا ان بولى معناه «الثور» و فى اليونانيه" يقدم المضاف اليه على المضاف كما فى السرسام والبرسام و ليس هذه الترجمه" او تسميته المتأخرين من الاطباء اياه بالجوع البقرى لان البقر كثيراً ما يصيبه هذا المرض فانه خلاف الواقع هذا معنى حقيقه" هذا اللفظ واما حقيقة هذا المرض فهى انه جوع الاعضاء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعه" اى مفتقرة الى الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد فى فم المعدة مخدر لقوتى الحس والجذب

فينقص الغذاء و يشتاق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامرين القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ في الامتصاص و صب السودا الى فم المعدة بلذعه و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .

قوله (ص۲۵۱، س۲۰) :

«مصروفة الهمة الى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا في سفر النفس[1] ايضاً و ليس المراد مايترائى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان التخيل المطعوم اللذيذ و نحوه لاهل العيش في الدنيا متمثلة في الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل في النوم الذي هو اخو الموت سنون الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات عجاف وليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل المشفوع بمداومة الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجبة للتمثل بصورة لذيذة مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دستت رفت ایثار زکوة میشود آن جوی شیر آب نبات

«ان في الجنة قيعاناً غراسها قول القائل سبحان الله» وايضاً كل ما في عالم المثال خيال الانسان الكبير كما ان كل مافي الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثالاً مقيداً و ذاك مثالاً مطلقاً و يسمى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رقايق وليست بحقايق وفي سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويمكن ان

۱ـ سفرالنفس ط گ ۱۲۸۲ هـ ق ص۳۸

یراد برفع الوهم ترفعه و ترقیه و بالجملة عندنا ملازمه‌ٔ عقلیه‌ٔ بین الاعمال و الملکات الحسنه‌ٔ و بین الصور اللذیذة و کذا بین الاعمال السیئه‌ٔ و ملکاتها و بین الصور المولمة الا بالتوبه‌ٔ والشفاعه‌ٔ .

قوله (ص۳۵۳، س۶) : «اما بحسب نقصان الغریزة»

و کون شقاوة ناقص الغریزة حقیقته لمحرومیته عن تلک الغبطه‌ٔ العظمی و استعداده بحسب ذاته النوعیه‌ٔ لاالشخصیة.

قوله (ص۳۵۳، س۱۳) : «من غیر شعور بمولم»

فاهل الشقاوة الاولی اهل الحجاب العظیم و اصحاب الاخیرتین اهل العذاب الالیم وکونهما شقاوة عقلیه‌ٔ مع کونهما مولمتین لان مرادهم الایلام الروحانی کما سیقول فی آخر الاشراق فهذه عندالفلاسفه‌ٔ والحق ان لاصحابها الآلام الحسیه‌ٔ ایضاً لحقیه‌ٔ المعادین و عقلیتهما باعتبار فقدان السعادة العقلیه‌ٔ المذکورة لمانعیه‌ٔ السیئآت او الجهل المرکب عنها و هذا معنی کونهما شقاوة حقیقیه‌ٔ ایضاً .

قوله : «فهو النقص الذاتی» ای بحسب الفطرة الثانیة .

قوله : «اولها نقص جوهره» کنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة مذکورة فی سفر النفس ابسط من هنا[1] .

قوله (ص۳۵٤، س۱۸) : «فالجهل باصول المعارف و کیفیة الترتیب»

والحاصل اشتراط تحصیل علمین عظیمین :

احدهما: العلم الاعلی لتحصیل الاصول الحکمیة والاطلاع علی القواعد الالهیه‌ٔ

۱ـ مبحث النفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۰

اوالمعرفه‌ القصوی الحاصله‌ بالـریاضات‌علی وتیرة اهل‌الطریقه‌ .

و ثانیهما : علم‌المیزان لمعرفة کیفیة‌الترتیب «ادع الی سبیل ربـك بالحکمه‌ والموعظة الحسنة و جـادلهم بالتی هی احسن ، وزنوا بالقسطـاس المستقیم» و بالجمله‌ العلم‌الاعلی لازم لتحصیل مـوادالـبراهین والمیزان لتحـصیل صـورها والانتقال علی اقرب‌الطرق مثل ان ینتقـل‌من‌کون‌الوجود متحققاً بنفسه و ابائه عن‌ـ العدم الی‌وجوب حقیقته ومن اشتراکه‌المعـنوی الی وحدة حقّة لمعنونه و من انّه لا میز فی صرف‌الشیء الی‌التوحیدوالبساطة‌فهذه و امثالها المثور علی‌الجهة التی بها یقع‌الاهتداء .

قوله (ص۳۵٦، س۱) : «ومملکة‌العارف‌اعظم»

فان‌العارف لما کان وجوده فانیـاً فی وجوداللّه تعالی و کذا حیوته فی‌حیوته و ارادته فی ارادته وقس علیها جمیع‌صفاته‌فمملکته فانیة فی مملکته .

قوله (ص۳۵٦، س۱۰) : «انّه فاسدة»

بناء علی عدم تجردالخیال و سایرالقوی الباطنه‌ الجزئیه‌ والنفس و ان کانت مجردة لکنها کانت عقلاً بالقوة هیولانیاو کمالا قوام للهیولی الاولی الا بالصورـ الحسیه‌ کذلك لاقوام للعقل‌الهیولانی الابالصورالعقلیه‌ والمفروض انـه خال بعد عن‌الکل حتی الاولیات والحق ان‌الخیال‌وان لم یجرد عن‌المقدار لکنه مجرد عنـ المادة کما مر .

قوله (ص۳۵۷، س۱) :

«تتعلق فی‌الهواء بجرم مرکب من بخار و دخان» و ذلك لان‌المتعلق‌الاولـ للنفس فی هذاالعالم‌الارضی ایضاً لیس الا البخار المنبعث من‌التجویف الایسر للقلب

الساری فی‌الشرائین والاعصاب و هذاالبدن وعاء صائن له فلاغروعندهم فی تعلقهـا بالبخار والدخان بعد خراب هذه‌الابدان .

قوله : «من اعمالهم السیئه‌ مثلاً» بضمتین .

قوله : «ان‌الجهال والفجرة» لیس‌المراد بهم‌المختوم علی قلوبهم اوالاشقی‌منهم اذ لاطریق لهم الی عالم‌العقل فکیف نجوا بعدالتجرد عن‌القوی الجزئیه‌ الی‌الروح الاکبر؛ بل‌المراد بهم اماالکاملون فی‌العلم‌الذین یعرض لعقلهم‌العملی جهل «مثا» و بتسویلات‌النفس ارتکاب‌الفجور فبعـدالموت لهم فلاح بنورالعلم واماالمرادالتجرد عن‌القوی‌الجرمیه‌ فی‌الدنیا والفوزبالسعادةالحقیقیه‌ بالریاضه‌ فیها .

قوله (ص۳۵۸، س۴) : «فای لذة فی ادراك‌المعلومات الاولیة»

ای ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض‌النفوس‌الناقصه‌ الساذجة حتی عن‌الاولیات وما ذکره من‌الاولیات مثل‌الکل اعظم من‌الجزء یمکن ان یدفع بان من [لم‌یصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال‌النظریات لا ینحصر معلوماته فی‌الاولیـات بل‌البدیهیات الستـه‌ من‌المحسوسات والتجربیات والمتواترات و غیرها اخرجت عقله الهیولانی عن‌القوة الی‌الفعل بل هنا اشیاءآخر ینالها الفطرة السلیمه‌ «فطرةالله التی فطرالناس علیها» مثل ان ما هو بالفعل من‌کل جهه‌ مطلوب و ان‌البقاء محبوب و ان الفناء مرغوب وان‌لم‌یأتواالبیوت من‌ابوابهاولم یعلموا ان ما هو بالفعل من جمیع الوجوه هوالله وان‌المحبوب من‌البقاء ینبغی ان یکون هو بقاء النفس القـدسیه‌ و غنائها عن‌البدن وآلاته و انه کیف یطلب‌و یستحصل و مثل ان‌الوجود خیر والفعلیة فضیله‌ والقوة نقیصة والانسان الـکامل‌بالفعل محمود له‌السیدودة علی‌الکل و ان لم یسمه باسم و غیر ذلك من‌الفطریات‌التی‌تحتاج الی منبته اولاً و ایضاً کل یعلم ذاته

بالعلم‌الحضوری ولو کان علماً اجمالیاً بل بارئه بنفس علمه بذاته کذلک [۱] .

قوله (ص۳۵۸، س۸،۹) : «ففی ادراک‌الوجودات العقلیة و نیل هویاتها»

ای ادراکاً حضوریاً فمن مستعد سعادة عقلیه‌ٔ یعلم‌العقل‌الفعال بانه مخرج النفوس القدسیهٔ من‌القوة الی‌الفعل و انه‌لا حالهٔ منتظرة له و غیر ذلک من احکامه و ربَّ مستعد یتصف بصفات‌العقل‌الفعال فهو یعرفه شهوداً فیقال له انه مدرک الوجودات العقلیهٔ و نائل هویاتها و فی‌ذلک فلیتنافس‌المتنافسون .

قوله (ص۳۵۸، س۱۵) : «مع جـرم تام‌الصورةالکمالیة»

اذ للفلک طبیعهٔ خامسة ثم نفس‌منطبعة یتصور بها اوضاعه الجزئیهٔ و لوازمها ثم نفس کلیهٔ تعقل بهاالکلیات و تدرک بهـاذواتها المجردة و معاشیقها العقلیهٔ‌المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانی بجرم ابداعی حی کامل‌الصورة کتعلقه هنا بعـد المفارقة عن‌البدن العنصری ببدن عنصری آخر حی ذات نفس اخری وهذا شیء لا یقول به‌التناسخیةولاصحیح فی‌نفسه‌والذی یقول به‌التناسخیة تعلق‌النفس بعدالمفارقة بنطف ونحوهاقررت فی‌ارحام ومایجری مجریها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً .

قوله (ص۳۵۹، س۹) : «ممتنعةالحرکة المستقیمة.....»

جایزالحرکة المستدیرة بل واقعتها بتبعیهٔ فلک‌القمر لانه یحرک‌النار فکیف ما یتصل به واقرب منه فکانه فلک عاشر .

قوله (ص۳۶۰، س۳) : «ولعل عدد نفوس‌الاشقیاء غیر متناهیة»

والافلاک والفلکیات متناهیهٔ ولا نسبة لغیرالمتناهی الی‌المتناهی «قل لو کان

۱ـ یعنی ان کل مجـرد بنفس علمه بذاته عالم‌ببارئه و علته والعلمان مطویان فی ذاته مع ان علمه بـذاته لا یحصل الا بشهـود علته اولا .

البحر[۱] مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً»
والكلمة تدوينيه و تكوينيه و يوم القيامه يوم الجمع «قل ان[۲] الاولين والآخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم[۲]» .

قوله (ص۳٦۱، س۱۱) : «وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية»

تكلم اولاً فى التركيب العقلى من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك
الفصل الحقيقى اذ جعل عطفه التفسيرى مبدء فصله الاخير وهنا تكلم فى التركيب الخارجى
فشيئيه البدن و وجوده بصورته النوعيه المركبه و بصورته الشخصيه اى الشكل
والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقيه فالبدن باق
بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخليتها فى فعليّة البدن و
هويته على ان الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن الماهية حيثيّة هويتها و
هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان فى مجاليه لا فى ذاته التى هى جهه
وحدة المتكثرات و حيثيّة بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لا انفصام
به للماهيات و هذه العلاوة هى مفادة الاصل الثانى .

قوله (۳٦۲، س۱۲) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى متصله واحدة والاتصال الوحدانى مساوق
للوحدة الشخصيه فالصورة البدنيه واحدة و هى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة
القائمة بالذات الغنيه عن المادة من الصورة البرزخيّة فتحد بها[۳] فلا يتوهم ان اهل مرتبة

۱ــ س۱۸، ى۲٦ ۲ــ س ۵٦، ى ۵۰

۳ــ فيتحد بها

من مراتب البدن من الطفوليه‌ٔ والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخه‌ٔ يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخيه‌ٔ محشوريتها لان هذيه‌ٔ الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدنيويه‌ٔ الطبيعيه‌ٔ والبرزخية والاخرويه‌ٔ و تفاوت الدنيوى بالصبوة والترعرع والكهولة والشيخوخه‌ٔ والاخروى بالصباحات والتشويهات واحد شخصي للوحدة الشخصية في النفس المشخصة له فليس شيء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد انما تحقق تغير استكمالى و في التغير الاستكمالى كل تال من الكمال والفعليه‌ٔ مشتمل على المتلو على شيء زائد و هكذا في متلو المتلو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنيه‌ٔ البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخيه‌ٔ والاخرويه‌ٔ مشتمله‌ٔ على جميع درجات البدن الدنيوى و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شيء الا ما هو من باب الحدود والنقايص بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول في المتصل المتشابه الاجزاء والثاني في المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التي شيئيه‌ٔ الشيء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدء والفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثاني جاريان فيما لاهيئة له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرداً مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثاني من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوهوية من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعية الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (ص۳۶۲، س۱٤) : «بل الوجود کلماکان اقوی کان اکثر حیطة...»

و نعم ما قیل :

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

وما قیل ایضاً :

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت ازآن زلف پریشان کردم

و کلما توغل فی الجمعیّة اشتدت الوحدة لان السلب والفقدان یقلّ ویندر الی ان یعوز و یفقد والوجود والوجدان یتوفر و یعزز الی ان یحیط بالکل وتکون اوحد .

قوله : «کوجود الافلاک والکواکب» لعلک تقول: لیست هذه من قبیل الصور المثالیة التی فی عالم المثال الاکبر اوالاصغر اذ لا مادة فی المثال اصلاً بخلاف هذه فالهیولی وان لم یکن قوّة فعلیه ً لکنهاقوة انفعالیة فلا نسلم ان وجودها بلاشرکة الهیولی مطلقاً کیف والهیولیات متخالفةبالنوع عندالمشائین فهیولی کل فلک متخالف نوعاً مع هیولی الفلک الآخر و کذا مع الهیولی المشترکة العنصریّة فعندهم هیولی کل فلک تستدعی صورته الخاصةّ ومقداره الخاص . فنقول: اولاً بناءً [علی] ما قاله (قدس سره) علی مذهب آخر من ان هیولی الکل واحدة وانها بما هی هیولی لااختلاف فیها اذ لا میز فی صرف القوة .

و ثانیاً : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوة الشدیدة القریبة السابقة زماناً کما قال بعد سطر بلا شرکة ً الهیولی بالاستعداد ولم یقل بالقوة .

و ثالثاً : انه استعمل لفظ مادة فی موضعین و هی الهیولی المعجمة و حیث

قرن الهيولى بالاستعداد و علّل بقوله اذلا مادّة قبل وجودها اراد بها الهيولى الثانية والمعجمة اى لا مادة سابقة عليها سبقا زمانيا حيث انّها مخترعات والمخترع غير مسبوق بمدة حتي يكون خصوصية المقدار منسوبة الى المادة المعيّنة- كما في العنصريات حيث ان المادة الرطبة تستدعى المقدار العظيم فى المناميات لقبول زيادة التمدد من القوة المنمية اذ الرطوبة كيفيّة بها يكون الجسم سهل الانقياد والمادة اليابسة تستدعى المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها من قبول التمدد من المنميّة اذ اليبوسة كيفيّة يكون الجسم بها غير الانقياد و قس عليه الهيئآت والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والصور المرآتيّة .

قوله : «ولا شبهة ؛ الى قوله: لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها وكل من ذلك دليل الوجود .

از خيالى صلحشان و جنگشان وز خيالى نامشان و ننگشان

اللهم الا بالنظر العامى الجاهل فيقول بانها معدومة ولا يفهم انها هى التى يذعن بوجودها فى نومه او مرضه او اختلاساته الاخرى .

قوله (ص٣٦٣، س١٢) : «ولضعف الهمة»

و لكونها مرائى ملاحظة الخارجيات المادّية و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيها .

قوله (ص٣٦٣، س١٦) : «انك قد علمت ان القوة الخيالية ......»

لعلّك قد سمعت سابقاً ان الخيال شأنه ليس الا الحفظ والمدرك حين التخيّل فى اليقظة اوالنوم هو الحس المشترك فانه يدرك بوجهه الداخلى اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين بسايط الصور المخزونة فى الخيال وما ركّبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال

هذه‌المخترعات ايضاً فالاولى ان يجعل من‌الاصول تجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل‌الاطلاع على جزئيات مافى‌الجنّة والنار حيث ان العقل يدرك‌الكليات لا غير الا ان تجـرد‌الخيـال لما كان احوج لتبقى الموعودات فى‌الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأتوا به متشابهاً» اقتصره على ذكـره .

قوله (ص٣٦٤، س١) : «ان‌الله تعالى قد خلق‌النفس.....»

الفرق بينه و بين‌الرابع غير خفى اذ فى‌الرابع كـان‌الكلام فى تعيين الصوَر والمقادير حيث لا يلزم‌التخصيص بلا مخصّص و فى‌السادس كان فى انفسها و ايضـاً كان‌الكلام فى‌المزاج فى ان‌الصور والمقادير تكون من‌الجهات الفاعليّة ولم يخـرج منه ان‌الفاعل ما هو و هنا قد خرج انـه‌النفس باذن‌الخلاق‌المطلق .

قوله (ص٣٦٤، س٣) : «بلامشاركة‌المواد.......»

فالنفس‌الناطقة فاعل الهى لأنّها تخرج الصور من‌الليس المـحض الى‌الايس لا كالفاعل‌الطبيعى فانه مبدء‌الحركة اذ‌المادّة كالعناصر موجودة و هو يركّبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص٣٦٤، س٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقليّة فانها من حيث انها فى موضوع شخصى هو‌النفس شخصيات هذا على‌المشهور و على رأيه (قدس سره)شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هى ذوات مجردة و مثل نوريّة مشاهدة‌عن بعد و كالنفوس‌القدسية‌المتصورة من اهل‌القدس لاهل‌القدس .

قوله (ص٣٦٤، س٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانيّة و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانيّة هى الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس الحيوانيّة مجموع القوى و هذا سخيف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ فى القوى .

قوله (ص٣٦٤، س١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقايق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهماوهو ذوالرياستين الفايز بالحسنيين فمراد الشيخ بالعارف: الأخيران، لا الاول ومراده بخارج محل الهمّة انه يصير عينياً مشاهداً للحس المشترك لا انه فى المادة .

قوله (ص٣٦٥، س٤): «مع صفاء المحل»

والمراد بالمحل الهيئة و صفائها بالنسبة الى المادة اولاً مواد طبيعيه لصور اخرويّة ، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيويّة اذ للكلى الطبيعى حصص أو المراد به القالب المثالى اوالمراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور فى مقامها النازل الجزئى كما انها مظهر بضم الميم فى مقامها العالى الكلى فمن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتذة قابل و نعم ما قيل [1] :

كان ِ قند م نيستان شكّرم ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله [2] : «الهيولى التى هى القوّة» كذا الظلمة والصورة . اى الصورة التى هى

١ـ والقائل هوالعارف القيومي مولانا الرومى (قده)

٢ـ قوله: الهيولى التى هى القوة . ما راينا موضع هذه الحاشية

٣ـ قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد فى الصفحة التى حاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على ظنى ان

ذات ثلاث شعب من الطول و العرض و العمق و هی التی عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حیث شوبها لتباعد المكانی و السیلان الزمانی من جهة تبدلها الذاتی و تجددها الجوهری فیغیب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبیعة السیالة التی هی المنوعة للاجسام اولاً و المحمیة المذیبة للاجسام النوعیة و هذه الثلاثة یظهر ناریتها و ظلمتها لمن الیها وحدها و بشرط لا عریة بریة عن الانوار التی معها من الحیوة النفسیة و العقلیة و الحیوة الساریة الالهیة و توابعها فعند ذلك یظهر موحشیتها و ظلمتها و دثورها و اذایتها كما فی یوم تمیز الخبیث من الطیب لان النور والحیوة و البقاء و الثبات و غیرها من الكمالات تعود الی صقع الله نور الارضین و السماوات فلم تبق لها الا الدثور و البوار و التعدد و التفرقة و التبار و المجد و العظمة «و الملك لله الواحد القهار[۱]» و سبب ایلامها لاهلها ان یوم كشف الغطا لا یبقی فی كفهم من الوجود الا هذه التمددات و التجددات بل العدمات و كانوا صفر الكف عن الفعلیات و المجردات لرجوع كل شیء الی سنخه الوحدة و الجمعیة و النور الی نور الانوار و القوة و التفرقة الی دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم فی الدنیا كانت مصروفة الی الطبیعة و لوازمها و الی الاجسام و قواها .

قوله (ص۳۶۵، س۱۱، ۱۲) :

«ان المادة ؛ الی قوله : لیست حقیقتها الا القوة و الاستعداد» اعمال هذا الاصل من وجهین:

احدهما ان المادة فی الدنیا لاجل ورود الكون و الفساد و حمل القوة و الاستعداد و هذه لا یكون فی عالم الآخرة لانه عالم الوصول الی الغایات و انقطاع الحركات و هی

هذه التعلیقة مما كتبه المصنف علی موضع آخر من كتب المصنف .

۱ـ سورة ۲ آیة

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لانّه بعد طى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعـالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادّة غير موجودة هناك والاانقلبت الآخرة دنيا.

و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوّة ليست شيئاً فعليّاً و ليست هوية الشيء المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخروية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعليـات حتي الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولى الّتى هى من باب العدم و عليها مدار الدنيوية و تلك الصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتي» فان العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعيّة الطبيعيّة و بامكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص٣٦٥، س١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسلة العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منـها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسلة العقول العرضية والطبقة المتكافئة التى لا عليّة لكل منها بالنسبة الى الآخر وهى المسمّاة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوار القاهرة الادنون و لكل منها عليه بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة ايضاً الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثـال من الصور اللطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهـم .

قوله (ص٣٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشيء بالصورة والروح صورة بمعنى

مابه‌الشيء بالفعل كيف والصورة‌الشخصية‌بمعنى هيئته و شكله ايضاً باقية فمع بقاء هذيئة‌الروح وان تعلق بصورة طير مثلاً لكان ذلك‌البدن‌الانساني هذاالبدن‌الطيري والمراد بتبدل‌الصور تبدل‌الصور‌الدنيوية‌والبرزخية والاخرويه .

قوله (ص۳٦۷، س۱٦) : «والفعل هناك‌مقدم على‌القوة»

والقوة في موضعين ليست بمعنى واحد فان‌القوة الدنيوية الاستعداد والقوة الاخروية القدرة والشدة و هي‌الملكات‌التي هي مبادي‌القوى الاخروية والملكة بعد تكرار‌الفعل فهذه هي‌القوة التي هي‌اشرف من‌الفعل الذي هو نفس الصورة المنبعثة عن‌الملك وايضاً يمكن ان يكون‌القوة المتأخرة عن‌الفعل في‌الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فان‌المكون‌المذكور متأخر عن نفس ذات‌الكون وايضاً هي‌القوة بمعنى شدة‌التأثير و حصلت بعدتكرر‌الافعال و هذه‌القوة اشرف لان‌تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشيء‌اشرف منه .

قوله (ص۳٦۹،س۱۳) : «واخرى بمنع فناءالانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان‌الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم في شقاق مسع اهل‌التحقيق حيث ان شيئية الشيء على‌قول‌هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضاً بالمادة في تجرد بقاء اجزاء متجزيه او غير‌متجزيه من اجزاء بدن‌الانسان الاصلية لو صح بقاؤها معطلة يقولون انه باق بعينه والاجزاءالاصلية هي‌الاعضاء المتخلقة من المني كالاعصاب والاوتار والعظام والعضلات والشرائين والاوردة ونحوها والحق ان شيئية الشيء بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شيء يعدم على‌الظاهر و هذا انما هو لاجل بقاء صورته في علم‌الله‌بل في‌الالواح العالية بل في‌النفوس الارضية والارتفاع عن نفس‌الامر؛ بالارتفاع عن جميع مراتبها و بالارتفاع عن‌مرتبة

مخصوصة كلوح المادة فقط .

قوله (ص٣٦٩، س١٩) : «بناءاً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً في ذاته فضلاً عن التجرد في فعله حتى يقال يصير الروح غنيّاً عن البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فرحاناً بلقاءالله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات بنحو التحول والفناء لا الاتصال الاضافي فاين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يعيدهما اى يوجدهما تارة اخرى للحساب والمجازات بناء على جواز اعادة المعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناء على ان شيئية الشيء بالمادة لا بالصورة كما مرّ .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق والابتلاء بفراقه ليست رفع الألم بالضرورة ولوكان في بعض اللذات رفع الم كان ذلك الرفع من عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه مابالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بان يقال: لذة الأكل رفع الم دغدغة السوداء لفم المعدة و لذة الشرب رفع الم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الم دغدغة التى للاوعية و هكذا لكي ينزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزاياوجوديات غير محتاج اليها فى رفع الم الجوع .

قوله (ص۳۷۱، س۱۰) : «یلزم اما تعذیب المطیع»

یعنی ان لو حظ وصف الکفر قیل : انه کافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوی فیه فعذب یلزم تعذیب المطیع و ان روعی جانب الایمان و نعم یلزم تنعیم العاصی و ان لو حظ الجسمانی والوصفان فعذب ونعم یلزم اجتماع المتقابلین فی جسم واحد .

قوله (ص۳۷۱، س۱۲) :

«والجواب بتذکر ما اسلفناه فان حقیقة المؤمن بصورته والصورة بمعنی مابه الشیء بالفعل فی المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الایمان و بالعقل بالفعل النظری والعملی و محل الایمان لا یمکن ان یؤکل[1] بل ما یمکن ان یناله الکافر الواقع فی هاویة الطبیعة و لوازمها . این الدرة البیضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنی هیئة هیکله لا تصیر ایضاً مادة لصورة اخری «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فیها واقع و کل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهی مادة لصورة اخری بالعرض کما قرر فی موضعه فکل مأکول انخلع عنه صورته السابقة ثم یکتسی صورة المغتذی فما یصیر جزء بدن الکافر هو الهیولی المجسمة والایمان لیس بالهیولی ولا بالجسم .

قوله (ص۳۷۱، س۱۸) :

«والجواب بعد تسلیم ما ذکر ان الهیولی قوة قابلة.....» هذا جواب جدلی ضعیف بنائه علی تسلیم ان الهیولی لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص ولیس فی ذاتها قبول کم مخصوص لکن بمجرد هذا لایتم الجدل لان الهیولی و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تناهی الابعاد بالبراهین المحکمة اوجب التشخیص و هیولی الفلک ایضاً لا تقبل غیر مقداره اما بذاتها کما عند المشائین لقولهم باختلاف ـ

۱ـ اشارة الی ما ورد من بعض ائمتنا : ان الارض لا یاکل محل الایمان

النوعى فيها واما بصورته النوعيّة كمـاعندالمصنف (قدس‌سره) فكيف مع‌الابدان الغير المتناهية واماالقبول على‌التعاقب‌الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفيّاً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جازالتـعاقب الزمانى‌فى‌النشأة الاخرى ولم تصـير حينئذ نشأة دنيويّة لكفى فى‌الجواب ولم يكن حاجةالى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول‌الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب‌التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان‌الآخرة........ ان‌الصورةالبرزخيّة والاخروية غير محتاجه‍ الى‌المادة الدنيويه‍ اذ لو كان معهـا هيولى لكانت عين‌الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان‌الملكات مواد صورهـا لـم‌يكن‌المادّة بالمعنى‌المصطلح بل بمعنى‌آخر و زمان‌الآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح‌البصر او هو اقرب لكونه‌السرمد[1] والدهر على مراتبه والكل بسيط‌مبسوط فهو كما وصفه‌الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقـداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبته الى‌جميع مراتب‌الدهر والـزمان نسبةاليوم الزمانى الى ساعاته و دقايقه بل نسبةالحق‌المحيط الى‌الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان‌الاولين والآخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهيّة بعضهابيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضـراء و بعضها حمراء «يتبدل‌الارض غيرالارض واشرقت‌الارض بنور ربها» فيسع كـل الخلايق والحقايق .

قوله (ص۳۷۲، س۱۱) : «والذين لم يدخلواالبيوت من ابوابها»

ولو دخلوالعلموا ان‌النفس‌الانسانية من شأنها السعة والاحاطه‍: «شمرت بذلك

۱ــ لان‌السرمد عبارة عن نسبةالثابت الى‌الثابت

او لم یشعر و لعثروا علی ما عثر ابو یزید(قدس‌سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فی زاویة من زوایا قلب ابی‌یزیدلما احس به» و لظفروا علی ما ظفر علیه المصنف کما قال فیما سبق النفس‌الانسانیة من شأنها ان تبلغ الی درجة یکون جمیع الموجودات اجزاء ذاتها و لـدروا لا اقل‌ان عالم‌الآخرة عالم تام والعالم حایزجمیع ماهو من لوازمه و ضروریاته من سنخه‌مکاناً او زماناً او غیرهما فله مکان من‌نفسه یناسبه لا یصادم متمکناً من متمکنات هذاالعالم‌الطبیعی سماویاته و ارضیاته و زمان یوازنه لا یصادم زمانیاً من حالیاته وغابراته‌فلا یجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبیعة وعاءً لنفسه لیکون ظالماً متعدیاًعلی مظروفاته و یکون‌التام محتاجاً الی الناقص لأنه کما مر فی طول هذاالعالم لافی عرضه فلیس فی جهة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص۳۷٤، س۱۰) : «والمتناسخ به شخص آخر»

کیف یکون شخصاً آخر والروح باق و هذیئة البدن بالروح ففرض کون‌البدن بعد تعلق‌الروح شخصاً آخر فرض محـال‌و ایضاً لو کان شخصاً آخر لم یردالعذاب علی‌الشخص‌الاول بعینه والحال‌ان‌التناسخیة جعلوا هذا من باب‌العقوبة .

قوله (ص۳۷٤، س۱۳) : «مع علم عودالبدن»

ای‌البدن الاول کما قال ببدن آخر سیما ان کان شیئیة الشیء عنده بالمـادة کما عندالبعض فعدم عود الأجزاء عـدم‌عودالبدن. ای‌البدن الاول .

قوله : «واشکل منه....» ولا یجوز تقریرالفرق بان سبب‌الصیرورة عین‌الاول وکونه حشراً لا تناسخاً ان‌المراد بالبـدن‌الآخر هوالمثالی لأنه علی هذا لا یلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الی ان یقال‌ان‌الشرع جوز هذاالتناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس‌سره) من عودالبدن بعينه‌واجزائه بعينها، لان‌الحشر بالصورالبرزخية والاخروية حشر هذه‌الصورة و اجزائهـا بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح‌القول بان‌النفس متعلق بعدالمفارقة ببدن‌آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من‌باب‌النقص والفقد ولا دخل له في وجوده الفعلى و هذيته و هوالهيولى التى تدورعليها رحى‌الدنيا .

قوله (ص۷۴۵، س۱۹) : «ولكل وجه»

اماالعقل الهيولاني فلأنّه يؤل الى ماذكره‌المصنف فانه خيال بالفعل عقل‌بالقوة واماالهيولى الاولى فلأنّه آخر جميع‌مراتب وجودالانسان كماان‌العقل‌الهيولانى آخر مراتب وجوداته‌العقلية في‌النزول وكون‌الهيولى باقية من اجزاء بدن‌الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين‌صورالكائنات ولا يبقى شيء من صورة لا الشخصية اي: شكله ولاالصورالنوعيّة من‌بدنه حتى‌:صورته‌الجسميّة شخصها لاتبقى انماالباقى نوعها لان‌الصورةالجسميّة نوع‌منتشرالافراد للفلك‌الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصيّة وامابقاؤها مع‌النفس كما ذكره‌المصنف (قدس سره) في موضعين فلأن بقاءالعقل‌الهيولانى و هو جوهرالنفس بقاؤها معه و اما الاجزاء الاصليّة فليس المراد بها ظاهرها بل‌المراد بها القوى كالخيال والمتخيّل والحس‌المشترك و اماالنفس فى كلام‌الغزالى فالمراد بهاالنفسيّة وجنبة التعلق‌الطبيعى واضافتهاالاشراقيّة و هى جنبتهاالصوريّةو مظهريتها لأسماءالله التشبيهية و عليهما يدورالنشأةالاخرويّة الصوريّة والتمطل‌فى‌البرازخ والحرمان عن عالم‌المعنى و جنة الصفات و اماالجوهر الفرد فالمراد به‌الخيال لانه جوهر بسيط و امااالاعيان‌الثابتةفهى آخر ما يبقى في جانبه‌الذى يلى‌الرب وفى‌صقع‌الربوبيّة من جميع درجات وجوده و

برزاته فى السلسله الصعوديّة فعند مايسقطمنه كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى العين الامكانى الذى هــو كنقطه سوداء تحت بيداء نور عقله الكلى و ذلك مابقيت اثنينيّته اذالمراد بالبلاء هوالفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفحل والرأى الجزل من انه القوة الخياليّة و انهامجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .

ان قلت : القوّة العاقله ايضاً باقيه فــلا يختص البقاء بالخيال والمتــخيلة و نحوهــما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثاليّة من سنخ الصور الهيولانية فانه بقيه من هذه الهيئآت «وأتوا به متشابهاً [1] » و عالم المعنى ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضاً مافى الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب منه» و عالم العقل و هو آدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .

و انّى و ان كنت آدم صورة فلى فيه معنىً شاهد بأبوّتى

قوله (۲۷٦، س۲۰) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور.....»

اى فى صورة القبر كالحفرة المستطيلة و شيئية الشيء بصورته هذا هو صورة القبر الصورى الذى لابد[2] المؤمن ان يعتقد به لااقل منه، والمحقق ينبغى ان يعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر فى الاشراق الثانى من المشاهد الثانى) قبر غبار العلايق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبر البدن. والقبر لغة الغلاف فكما ان البدن قفص للطير السماوى بوجه فهــو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوى :

هين كه اسرافيل وقتند اوليا مرده را زايشان، حيوتست ونما

۱ــ س۲۸، ى ۲۲

۲ــ لا بد للمؤمن ان..... دمط

جان‌های مرده اندر گورِ تن برجهند زآوازشان اندر، کفن

گویداین‌آوا، زآواها جداست زنده‌کردن کار آواز خداست

فهذا عذاب‌القبر [۱] .

قداختلف‌الملّیّون فی ان عذاب‌القبر دائم متصل بعذاب‌القیامة الکبری او انه من باب متخلف من‌باب تحقق‌الطبیعة بتحقق فرد ما فینقطع الی ان تقوم‌القیامةویدل علی‌الاول قوله تعالی : «النار یعرضون [۲] علیها غدوًا و عشیًا ، و یوم تقوم‌الساعة ادخلوا آل فرعون اشدالعذاب [۳]» .

قوله (ص۲۷۷، س۲) : «اما مجردة او قائمة»

کلمة او للتقسیم والمراد بالمجردة المعقولات سیما علی قاعدة شهودالمثل الالهیّة و بالقائمة المدرکات المنشئه الصادرة عن‌النفس فالمراد بالموضوع هو الموضوع الصدوری القابل بمعنی‌الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .

قوله : «علی ان» ای مع ان .

قوله (ص۲۷۷، س۵) : «صح ان یقال ان‌الدنیا والآخرة حالتان للنفس»

وان یقال هذان القولان للاکابر وقدظهر وجههما امّاالاول فلانّ‌النفس مع‌کونها من عالم‌المعنی قد تصور ذاتها و تعتقد انهاالبدن‌الطبیعی و انها فی‌الحیّز و انها فی الجهة السفلی و نحوها و قد تصور ذاتهابانها متقدّرة بالمقادیر البرزخیّة ثمّ انها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملکاتهاالحمیدة مصورة تصویرات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصویرات ردیّة موذیه کما فی‌الحدیث «انما هی اعمالکم ترد

۱ــ دفتر چهارم

۲ــ س۲۴، ی۶۲

۳ــ س ۴۲، س۲۸

الیکم» و مع هذا فالله هو المجازی المثیب و المعاقب اذ الوجود مطلقا من صقعه والوجود الخاص فی ایة نشأة کانت مجعوله و قد لا تصور ذاتها ان وقفت لا صلاح العقل النظری و معرفة النفس القدسیة فضلاً عن الکلیه الالهیه بل تطوی بساط العالمین الصوریین فی ما مضی و یطرح الکونین و یخلع النعلین و اما الثانی فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضایق البدنیة و تمشیة شواغل البدن و فناء وطره الی فضاء واسع اخروی کخروج الجنین عن مضایق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضایق المشیمة والرحم والبطن الی فضاء واسع هذا العالم و رؤیة ابواه بل الموت الحقیقی خروج النفس الکلیة والعقل من کل الهیئة البدنیة الطبیعیة والبرزخیة الی الالتحاق بالمعانی المرسلة الملتحقة بمعنی المعادی المخاطبة بخطاب ارجعی و من کلمات النفس الکلیة العلویة العلیا سلام الله علیه:

جزی الله عنا الموت خیراً فانه ابرّ منا من والدنیا و ارأف

قوله (ص۳۷۷، س۱۴) :

«فی ان الحکمة تقتضی بعث الانسان بجمیع قواه» تعریض بمن یقول بالمعاد الروحانی فقط فان الباقی لیس الا العاقلة المجردة و هی تدرک الکلیات والمفارقات و ملاک ادراک الاجسام والجسمانیات القوی الجزئیة و هی لا تبقی فمن ذا الذی یطلع علی المبصر الجزئی او المذوق الجزئی او غیرهما من الجزئیات المرغوبة او المکروهة اذا لم یکن هناک مدرک جزئی و مثل حسی فنقول بعد ما حقق ان للنفس فی ذاتها سمعاً و بصراً و غیرهما من القوی ان هذه القوی التی فی البدن الطبیعی تتحرک جوهراً و تترقی الی غایات و مجازات و کمالات و کمالها ان تستغنی عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غایة الشیء لا بد ان یتحد بها و یتحول الیها و اذا کان للطبایع غایات

كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التي هي اعلى منها و اذا عرفت هذا في الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الانسان الكبير كما قال (قدس سره) : و من تحقق بهذا...... فاقرء وارقأ و طبق النسختين وادر: ان التحولات الى الغايات و وصول المجازات و قيام القيامات طوليّة لا عرضية و قد مرّ مفصّلاً فتذكر .

قوله (ص۲۷۸، س۷) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشر الانواع الى ارباب الانواع و حشر الانسان الى رب الارباب المنطوى فيه ارباب الانواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى وهو احد طريقى الوصول لها الى الغاية و حشر الانسان الى الاسم الاعظم و هو الله والطريق الآخر لوصول الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوعى طبيعي يصل الى باب الابواب و هو الانسان الكامل الواصل الى غاية الغايات لان فيضانه لاينقطع و كلماته لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص۲۷۹، س۱۲) :

«ففي التوراة ان اهل الجنة يمكثون في النعيم عشر الف سنة» في سفر النفس نقل المصنف «قدس سره» خمسة عشر الف سنة[1] و يؤيده انه ان كان عشراً كان عشر آلاف سنة لان تميزه جمع مجرور والنكتة في العدد ان كان عشراً ان الافلاك تسعة عوالم علويه والعالم السفلى واحد فالمجموع عشرة فاهل الجنة الصورية واهل النار الصوريه متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا بــه و هو المراتب العشر وكل مظهر الف من اسماء الله الحسنى او ان المدارك الظاهرة والباطنة الجزئية عشرة والنفوس الجزئية ليس عالمها الا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل الجنّة لما كانت مداركهم و مدركاتهم نورية

۱ــ مبحث النفس من الاسفار ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۰۸

واستجيبت دعوتهم «اللهم اجعل فى بصرى نوراً وفى سمعى نوراً و عن يمينى نورا و عن شمالى نورا» و هكذا و ذلك لانهم يدركون آيات‌الله و يتدبرون فيها و ينظرون فى كل شيء الى وجهه الى‌الله صارت هذه بموجبة للورود الى‌الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل‌الغفلة والحجاب و ينظرون الى‌الجهات الظلمانية من‌الاشياء والى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود الى‌النيران وان كان خمسه عشر ان‌الجواهر التى‌فى عالم‌النفوس الجزئية الصورة‌الجسمية والصورة الطبيعيه والصورة النوعيه تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهريه كمامر ولك ان تحذف‌الصورة‌النوعية‌الحيوانية وتضيف‌المدارك‌العشرة وان شئت تضيف الى العوالم العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقص والتام‌المعدنى والنباتى والحيوانى والانسانى كلها نورية فى حق‌اهل النور و ظلمانية فى حق اهل‌الظلمة و صيرورتهم ملائكة انما هى بعد خلاصهم عن عالم‌الصورة و هذا فيمن صاروا عقولاً بالفعل فى دارالحركة وبعدالمفارقة صاروا معطلين فى‌البرزخ الى ان برزت حسنة معانيهم خالصه غير مشوبه و صيرورة اهل النار شياطين فيمن «محض الكفر محضا» فى دارالحركة الى ان صاروا مظاهر قهرالله

قوله (ص۲۷۹، س۱۴) :

«وفى‌الانجيل : الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون....» لماكان عيسى عليه السلام روح‌الله جاء فى هذه‌الفقرة باحكام‌الروحانيين الذين صاروا عقولاً بالفعل و غلب عليهم اخلاق‌الملائكة بل اخلاق‌الله‌تعالى .

قوله (ص۲۸۰، س۱) : «وسؤال ابراهيم الخليل....»

وقد اول الطيور الاربعة و هى‌البط والطاوس والغراب والديك بالحرص والجاه والامنية والشهوة والتفصيل من‌المجلد‌الخامس من‌المثنوى المعنوى و فى الصافى

بعد تفسیرالآیة قال : فهذا تفسیره فیالظاهر، قال علیهالسلام و تفسیره فیالباطن خذ اربعة ممن یحتمل الکلام فاستودعهن علمك ثم ابعثهن فی اطرافالارضین حججاً علیالناس و اذا اردت ان یأتوك دعوتهم بالاسم الاکبر یأتونك سعیاً باذنالله تعالی .

قوله : «والتحقیق انالابدان الاخرویة...» یعنی انها جامعةللتجرد والتجسم فما منالآیات ظاهرة فیالتجرد ناظرة الیجهة وما منها ظاهرة فیالتجسم ناظرة الی جهة و ذکر (قدس‌سره) فی سفر النفس [1] وجهاً آخر فیالتوفیق و هو ان نحو وجود اهلالجنة ارفع من نحو وجود اصحابالنار والکاملون المقربون اعلی منهمافالتجرد لقوم والتجسم لآخرین بخلافالوجهالاول‌فان فیهالکل فیالکل.

قوله : «او قاموساً فیه دُردور» فیالقاموس الدُّردور ، موضع وسطالبحر یجیش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمان .

قوله : «غیر انها اذا اردت ان یسلك‌علواً بان کستالعقلیات و خلعتالعنوانات المطابقة للحقایق فی دارالدنیا الا انهالضعف ما فیها لها تعلق بالصور فتبطل فی البرزخ بحسب تعلقها و هذهالاهونیة فیالکل کالاهونیة فیالسعی لطالب العلم الاعلی، باکتسابالحکمة الوسطی.

قوله : «والنطقیة والقدسیة» و قد عبّر منهما فی حدیث امیرالمؤمنین علی (علیهالسلام) بالناطقة القدسیة والکلیة الالهیة .

قوله : «مثال ذلكالکلام» ما اطبق المثال بالممثل اذالانسانالکامل کلمة ، و کلمة منه اسمه [2] المسیح» والنفس کلمةوالعقلالکلی «کلمة تامة» .

۱ــ سفرالنفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۹۵

۲ــ س ۳، آیة ۴۰

قوله : «في منزله- صدره» المراد بالصدرالخيال و بالقلب العاقلة» .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لـزيارته كل يوم الوف من المـلائكة والانبياء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة اياه اتصاله بالكليات و بالعكس فان ادراك الكليات مشاهدة العقول فى عالم الابداع فكل كلي مطابق للواقع عقل محاك عما في علم الله العنائى او مشاهدة الحقايق فى العقل الفعال سيما اذا كانت الصور فى النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال اوالاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذكلها فى كلها اذلاحجاب فى المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانى ملك من ملائكة الله يسددك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهورالشيء ليس مباينا عنه ومن هنا[1] ورد «لقد تجلى الله تعالى في كـلامه لعباده ولكن لايبصرون» و مثله كل خاطر ظلمانى شيطان يغويك و يسد سبيلك الى الله تعالى :

هر ندائى كـو، ترا بالا كشد آن ندا، ميدان كه از بالا رسد

وان ندائى كو ترا حرص آورد بانگ غولى دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين في وجودك ندمائك وقرنائك من قواك النورانية الجزئية والكليه- و ملكاتك الحميدة العلمية والعملية كما يأتى فحبذا النديم و نعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء والاولـياء فيستنبطها اللبيب مما ذكـرناه فـان

١ـ والقائل بهذاالكلام الذي يلوح منه انوارالولاية هوالامام السابق المحق جعفربن محمدالصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة في كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير في الصلوة عند قرائة سورة من سورالقرآنية مغشيا عليه و قد سئل عن علته فقال اكررالاية حتى اسمعها من قائلها و قد قال صاحب العوارف: كان لسان جعفربن محمد كشجرة موسى حيث نادت: بانى اناالله .

روحانيتهم العقول الكلية فان العقول الكلية الصاعدة في السلسلة الصعودية بازاء العقول الكلية المفارقة التي هي وسايط جود الله في السلسلة النزولية و كما قلنا ان الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة.

« متحـد جانهـاى شيـران خداست »

وايضا عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فـان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن على التحقيق وكذا تأدبك بآدابهم و تأسيك بجنابهم وتخلقك باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقا ان غلبة الروحانية عليك عيسويتك و من هنا ورد في الدعاء «اللهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيدا و اشهد ملائكتك و انبيائك و رسلك والصالحين من عبادك وامائك» (الدعاء) و في الحديث «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر» و هذه مـا وراء ما هو حظك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم وشريعتك و طريقتك اللتين هما من شرايعهم و طرايقهم و مـوالاتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم عليك و ايابك اليهم .

قوله (ص٢٨٣، س١٨) : «لزيارته كل يوم الوف من الملائكة»

اى الدواعى الى الخيرات والملهمين للصواب فافهـم .

قوله : «والا فيلزم ان يكون قد خـرج و زال عن علم الله تعالى» وجه آخر : كل شيء تحقق في احد الازمنة او في مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة من نفس الامر فكـذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد. وجه آخر: كل موجود يمحو عن لوح ما من الالواح فهو ثابت في المراتب والالواح الاخر منها : الواح الاذهان السافلة و منها: لوح النفس المنطبعة الفلكية

ومنها : الواح النفوس الكليه‌ و منها : الاقلام العقليه‌ و منها : علم الله الذى لا يشذ منه شىء جليل او حقيـر كلى او جزئى وكلّـها اطوار و شئون لشىء واحد و هوــ الاصل المحفوظ في الكل ومن هنا يقال مجـموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص۲۷۳، س۱۲) : «هو مقدار تكونهما التدريجى.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «فى» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «فى دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغـير هنا قريب من معناه اللغوى و انما اعربناـ الكلام هكذا لانّ الوقت ليس قبراً كما دلّ قوله : «وهى مقبرة ما فى علم الله تعالى».

قوله (ص۲۸۳، س۱۳) : «وبعد صدورها عنهـا»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ المـاء من المورد كـما هو قاعدة‌ الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى: «حتى يصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملـك اذا ورد الملوك بمورد   و بخاه لايردون حتى يصـدر

اذ هنا شبّه المصنف (قدس سره) فى الضمير الوجود الدنيوى بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگ رگ است اين آب شيرين آب شور   در خـلايق ميـرود تـا نفخ صـور

قوله (ص۲۸٤، س۲) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التى فى الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة فى فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة‌ الى عـالمـ النفوس كحلقه‌ فى فلاة و عالم النـفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة فى فلاة و قد ورد نظير هذا فى الحديث .

قوله (ص٢٨٤، س١٩) : «والفرش مقبرةالاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هوالاعم من صورة المادية والبرزخية حتى تشمل الحيوة النباتيه والحيوانيــه والاخرويه فصوربرزخيه للفرش فرش و كذاالقبر والمقبور والمراد بالبدء فىالاقتبــاس الدنيا و هوعلى وفقالبدء فىالعلمالازلى .

قوله : «لا يمكن بقاؤها فى دارالقرار و انتقالها بعينها» ان عادتالضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الىالطبيعة فعبرالتنقل منها الى دارالقرار،الطبيعة المقسورة على طاعة النفس كرهاً و امــاالمخبولة على طاعتها فتبقى معها و تــدور معها حيثما دارت .

قوله (ص٢٨٥، س١٠) : «وما يقع فيها»

اى المقولة التى تقع فيهاالحركة و هى اربع علىالمشهور و خمس علىالتحقيق ان قلت : لا نضايق معكم فى انتفاءالحركةوالزمان واما ما فيهالحركة فكيف نقبــل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراضالاخرى كمتى و ان يفعل و ان ينفعل عدمــ القرارمعتبر فىمفاهيمها والاضافة والجدة ثابتان فىالحركة لغــير القار فيلزم اذلا تكون فىالآخرة عرض اصلا، فيلزم انلاتكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيمالمعادالجسمانى ؟ .

قلنا : قيدالحيثية معتبر، فالمراد ما يقع فيــها من حيث تقع فيها فالاعــراض كالطبيعة التى هى بنوعيتها بما هى سيالات منتفية فىالآخرة و بما هى ثابتات وما هي من عالمالنفوس باقية فيها و قد اشارالى هذا بقوله : بلااعراض هذهالدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.........

قوله (ص٢٨٥، س١٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذاالعالم فى سلك واحـد....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غنياً عن هذاالعالم ومكانهو زمانه و جهته ولا وضع له معه بل كـان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضرورياتهمعه و من سنخـه و ذلك ايضا اذا اخـذ مبعضاً كالخاصّة المثاليّة الانسانيه- فى ابعادالمكانيه- المثاليّة و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم التام لامكان له وكهـذاالعالم اذا اخذ تاماً فانـه باجمعه لامكان له ولا زمان ولا وضع ولاجهة والا لزم الخلف فلا يصادم هذاالعالم بان يكون فى مكان من امكنته فيزاحـم متمكناته و بان يقوم فى زمان من ازمنتـه فيزاحم مزمناته و يؤل الى نفـاد كلماته وانّها لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص٢٨٥، س١٩) : «بل كاخاطةالروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيام القيامة او بلوغ الاشياء الى الغاية طـولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجّه الى الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الّذى بجنبـه كما ان الروح المثالى والروح العقلى والروح الفعلى والروح اللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنـه و باطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الآخرة فى تلو هذا الزمان تلواً زمانياً وان كان فى تلوّة تلوادهرياً ولذا من يسئـل «عن الساعة ايّان مرْسيها» لا يمكنه فهم الجواب اذلم يـأت البيت من الباب ولم يؤدّ على وجهه الخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخـرى تخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربى لا يتفطن اذ ليس له مقام العندية فـلا يعلم ان الحضرات الربوبيّة اللاتى هى درجات الآخرة في باطن هـذاالعالم وفى طوله و فى مقاعد الصدق عنـد

مليك مقتدر و صادق و حق انه يجيىء بعدالعالم الطبيعى بمديّة دهرية و سرمديّة .

قوله (۲۸٦، س۱) : «بقى الجوهر المفردة»

اى الغير المركبة من الهيولى والصورة اوالغير المركّبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هى النفس و قواها والصورة المثاليّة من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقى من الانسان بعدالموت هوالجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص۲۸٦، س٤) :

«ومدّة هذاالاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلك بمعونة مسبوقيتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحيوة الجسمانيّة النباتية والحيوانيه هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم ان المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان الدنيوى و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالةالبرزخ .... بل الحال تنكشف بأن تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخيّة والصور الاخرويّة بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجها اليها مشوبة بالهيئة المادية المأنوسه للنفس لقرب عهدها منها و توجهها ايضاً الى القفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهى حينئذ برزخيّة و متى كانت غير مشوبة بالهيئة الدنيويّة لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدة اقبالها الى الصور المثاليّة اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخرويّة و هذا معنى مدّة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئات الدنيويّة وزوال الضعف الذى كأنها به صعد منامية بالنسبة الى الصور الاخرويه وان كان البرزخ يقظة بالنسبة الى الصور الدنيويّة اذالدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

۱ــ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد .

عودالحيوة الثانوئة وبروزالصورالاخرويةوبالقبر ليس قبرالحيوة الجسمانيه- بل ما مر قبل‌الشاهد الثانی فی‌الاشراق‌السابع انه‌اذا فارق‌الانسان من‌الجسمانيّة بل ما مـرّ قبل‌الشاهدالثانی فی‌الاشراق‌السابع انه اذافارق‌الانسان من‌الدنيا يتوهم نفسه عين‌ـ الانسان‌المقبور و يجد بدنه مقبـوراً ومايأتی فی‌الاشراق التالی لهذا بعد اسطر .

قوله (ص٢٨٦، س١٥) : «صورهاالطبيعيـة»

ليس المراد صور عالم‌الطبيعة بل‌المراد ان لها علاقة طبيعيه- ذاتيه- مع‌الاعمال والمـلكات .

قوله (ص٢٨٧، س٩) : «واماالبعث....»

هذا قد مرّ فی تعريف‌الموت لكن لما كان‌هذاالشاهد فی‌احوال‌النشأةالآخرة والبعث منها و لفظة من‌الالفاظ المستعملةفی كلام‌الله تعالی تعرض له و انّه مساوق للموت و هو لغةالايقاظ .

قوله (ص٢٨٧، س١٢) :

«ومن احب لقاءالله احب‌الله لقائه» محبّة العبد لقاءالله طلب الوجود السعیـ التجردی والتخلق والتحقق به و محبةالله تبعيثه و تمكينه اياه و كراهة- العبد لقاء الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه‌الوجود الاطلاقی و لو طلب رجع كلـيلاً حسيراً و كراهةالله ترفع وجوده و صفاته‌عن مجلاه‌الضيق و ايضاً فانها مظـاهره و ايضاً محبّة العبد لقاءالله طلبه‌الصور التی هی غايات اعماله بنحوالتحول اليها سواء كانت مظاهراللطف او مظاهـرالقهر كمن‌يقول:

« عاشقم بر لطف و بر قهرش بجـد »

ومحبةالله لقاءالعبد هذاايضاباعتبار وجهه[1] وايضاً محبةالعبد لقاءالله خروجه عن غبار

۱ـ لان‌العبد وجه الله تعالی وجهةالعبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقی وجه ربك ذو....

الهيئآت المحيطة بنفسه بل من غبار الكثرةواستهلاك وجوده في الوحدة و محبةالله لقاءالعبد اشتمال وجوده بوحدته الحقةعلى وجودالكثرة ووجدانه وجودات العبيد في الغايات بل في البدايات ان عنى ان من احبّ لقاءالله فيما لايزال او في الابد فقد احب الله في البدايات و في الازل لقائه وكراهةالمخلوق لقاءالله هنا عدم خروج نفسه عن غبار الهيئآت وكثرةالماهيات وفي النشأةالاخرى هذا ايضاً و كراهته مظاهر قهرالله وان كانت غايات اعماله و تحولاته و كراهةالله لقاءالمخلوق انما هي بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمة صوراعماله و ملكاته التي هي مظاهر قهرالله و ايذائها له او كراهةالله لقاءالمخلوق عدمدخول ماهيته و كانه ليس الاالماهية المطرودة اوالمادة الملعونة في حريم الوجود الذي هو حرم كبريائه تحققا و جعلاً بالذات لان حيثية ذاتها حيثية عدم الاباءعن الوجود والعدم و هذه الكراهة في البداية والغاية كما مرّ في المحبة .

قوله (ص٢٨٨، س٣) : «ويوم يحشر اعداءالله الى النار......»

وجهالتعذيب يستنبط من لفظالعداوة و هي كما قلنا في كراهة الصور منافرتها واذاها سواء في ذلك الكراهة بالبناءللفاعل او المفعول .

قوله (ص٢٨٩، س٨،٩) : «في ارض المحشر هذه هي الارض التي في الدنيا»

لان تلك كاملة هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئية الشيء بتمامه اولى من نقصه الاانهاتتبدل غيرالارض لانهذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهية و تلك مثالية نورية بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهية .

قوله (ص٢٨٩، س٩،١٠) : «فتمد مدالاديم»

و تبسط لتسع جميع خلايق الغيرالمتناهية اذ ذلك العالم فسيح فارضه اوسع و

هذه‌العبارة اقتباس من‌الاخبار و مراد من‌عدم تناهی ارض‌الآخرة جامعیتها مراتب هذه‌الارض المتعددة بحسب‌الأزمنة اذ لابعد واحد غیر متناه فی ذلك العالم ایضاً کما قرروا فی عالم‌المثال و ان کان عددموجوداته غیر متناه نعم‌الارض بمعنی الماهیات القابلة غیر متناه ولا بعد فیهاایضاً فلا تری فیها عوجاً ولا امتاً اقتباس عن‌القرآن «یسئلونك عن‌الجبال فقل ینسفها ربی نسفاً فیذرها قاعاً صفصفاً لا تری فیها عوجاً[1] ولا امتاً» ففی‌الآیة علی‌بعض‌وجوهها ارجاع وجود جبال الانیات الی اصلها الشامخ الفاعلی .

متحد بودیم و یکجوهر همه	بی سرو بی‌پا بُدیم آن‌سر همه
یك‌گهر بودیم همچون آفتاب	بیگره بودیم‌وصافی همچوآب

و علی بعض وجوهها ارجاع‌المرکبات الی اصلها القابلی اعنی الامت اوالجوهری فانك اذانظرت متنازلاً ایاها الی قوابلها وقع نظرك فی‌الترتیب التنازلی الی‌انحلال المرکبات الی‌العناصر و انحلال العناصرالی‌الصورالنوعیة ثم الی‌الصورالحسیة وهی قاع صاف لیس فیها عوج ولا امت لان‌العوج والامت فی کلاالمقامین من الطواری والفیض یأتی من‌الفیاض نزولاً و صعوداً بالترتیب والنظام الی یوم‌القیامة.

قوله (ص۲۸۹، س۱۱) : «لانها الیوم»

ای ذلك‌الیوم‌الاخروی و نکتة اتی باللام‌الحضوری اشارة الی حضوره عند اهل‌الحضور مبسوطة .

قوله (ص۲۸۹، س۱۲) :

«ومن اطلق‌الله حقیقته عن قیدالزمان والمکان....» وجه منور للانکشاف‌یعرف

۱– س ۲ ی ۹٤

ان مجموع الــزمان وما يطابقه من الحركة القطعية الوضعية الفلكية على المشهور او الطبيعية السيالة الفلكية على رأيه (قدس سره) او مجموع ما في الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية اولا على وجه الانطباق كالتوسطية او في طرفه، كالانيات، كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله لأن الاتصال الوحداني قاراً كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية؛ والآن المقسم للــزمان الى الاعوام والشهور والأسابيع والليالى والايام والساعات والدقايق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو في الذهن ولا تحقق له خارجاً فالزمان مع عدم بدو و منتهي زمانيين لــه وانه من الله و الى الله واحد شخصي من الممكنات و مجلى شخصي لنــور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة في كل يوم وساعة «كلّ يوم هو في شأن[1]» اى في آن مضى له تجل غير التجلى في آن يأتى

« عارفان در دمی دو عيد كنند » [2]

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانــه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجائت الساعة كساعة واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عند الله بالساعة فانه كساعة واحدة شخصية بل كلمح[3] بالبصر بل هو اقرب و كــذا مجموع الامكنة الواقعة في كل وقت فانها ايضاً متصلة واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التباعد المكاني او ابعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التفارق الزماني و هذا هو المراد بقــوله :فكما اتصلت الآنات. اى العرفية فان الآن

۱ــ س ۱۰ ، ی ٦٢، ٥٥ ، ٢٢

٢ــ اوله: عنكبوتان مگس قديد كنند ...

٣ــ س١٦، ی ٧٩ ، ٥٤، ٥٠

العرفى قدر من اواخر الماضى و قـدر من اوايل المستقبل و لما كان جميع ابعـاض الماضى والمستقبل هكذا عبرعنها بالآنات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل آن لأن كثرة الامكنة بكثرة الآنات فاذا كانت كثرة بالقوة لأنها اتصالية كان كثرة الامكنة ايضاً بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ماعرفت حكم الاتصال فى الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فـانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فى الآزال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها ارضاً واحدة اى اذا عرفت هذا المنور من احكام زمان الدنيا و مكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هـذا الزمان و هذا المكان مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليـد التى هى كلمات الله التكوينية التى لا تنفد ولا تبيد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القرار كما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نسبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مدها مد الاديـم فيها الخلايق كلها عنـد شهود الملائكة والنبيين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شاهديتهم و شاهدية الخلق بشاهديتهم المحيطة والخلق هنـامع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كـما قال تعالى : «واشرقت الارض[١] بنور ربها و وضع الكتاب وجيىء بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لايظلمون[٢]» لان كل ما يصـل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

١ــ س ٣٩، س ٦٩

٢ــ س ٥٧ ى ١٨

قوله (ص٢٨٠، س٣) : «ووضع‌الموازين في ارض‌المحشر»

لكل مكلف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك‌الارض بكثرة الموازين و الا فتفصيل‌الميزان يأتى بعد ذلك .

قوله (ص٢٩١، س٣) : «فهذا هو معنى صراط‌الله......»

و يؤيده ما قيل فى مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنه- الف على علو و الف على استواء و الف على سفل ففيه اشارة" الى مراتب السير الى‌الله و في‌الله و من‌الله وكل منها مظهر الاسماء الالفية فهاويه" جهنم ليست تحت كل‌الصراط بل تحت‌الجسر ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل‌السلوك والقبض والبسط للمتوسّطين والهيبه- والأنس للمنتهين «الا ان اولياءالله لا خوف" عليهم ولاهم يَحزنون » اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان‌يراد بهاالمعنى الاعم فتشمل‌السقوط عن الدرجة العليا لكل بحسبه .

قوله (ص٢٩١، س١١) : «فللصراط‌المستقيم وجهان»

كجادّتين دقيقتين فى طريق واحد والانحراف عن‌الوجه الاول يوجب‌الهلاك لان خلاف‌العقيدة الحقة الايمانيه- هوالكفر والكفر هلاكه" النفس بخلاف الوقوف على‌الوجه الثانى اى ارتكاب‌الافراط اوالتفريط اللذين هما عدم‌الحركة على صراط الله تعالى فانه لايوجب‌الهلاكة لانه اين‌العمل واين‌العلم انما يوجب‌الجرح والشق والقطع بحسب‌الارتكاب للجرم والجناية و اسائة‌الادب .

قوله «ص٢٩٣، س١٣) : «لا شمال له»

بمعنى ان كلتى يديه يمين كما ورد: «كلتا يدى ربى يمين» .

قوله (ص۲۹۳، س۱۳) :

«وعند اهل‌النبوة والکشف بالملك والشیطان» و ینوّره ان مادّة لفظی‌الملك والملکة واحدة بل‌الملك بکسراللام لأن‌للملائکه و للملکات سلطنه و تسخیر للغیر بل‌الکلمه ایضاً فان‌الملائکه کلمات‌الله‌تعالی کالملکات فان تکلمات‌الله تعالی مع‌القلب اذا تکثرت صارت ملکات ومراده (قدس‌سره) بالملك والشیطان الداخلیّان فلا ینافی تحقق‌الخارجیین بغیر ذلك و کمالا بد من تخصیص فی‌الشیطان فی کلامه لا بد من تعمیم له فیراد کل ما هو صاد عن‌سبیل‌الله فان‌الانسان کما یتهیّأ للملکیة بغلبة المعرفه والعصمه والطهارة علیه‌و للشیطانیّة بغلبه المکر والشیطنه والنکری علیه یتهیّأ للبهیمه والسبعیّة‌بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص۲۹٤، س٦) : «وانما یخلد اهل‌الجنة.....»

ان قلت : اذا کانت نفس صاحبه ملکات ارذل کمّاً و کیفا من ملکات فی نفس کافرة و هذه تخلد فی‌النار بخلاف تلك او نفس مشرکة صاحب ملکات حمیدة تخلد فی‌النار بمجرد شرك ساعة فی آخر عمره .قلت: هذه کلها لاجل الخبط والتکفیر السائغین عندالمحققین والبلیین فالتوبةالصحیحة ان یکون للتائب عزیمه بحیث لو دعاه‌الثقلان علی ذلك‌الذنب لم یفعله فاذاشفعت بنورالمعرفة فتلك‌العزیمة التی هی مظهر ارادة‌الله تکفر جمیع سیئآته و تدكّ بنیانها و هذاالنور یمحو ظلماتها و یبدل وجوهها الظلمانیة و یبرز وجوههاالنورانیةو هکذاالکلام فی نورالایمان بالنسبه الی ظلمات‌الملکات الارذل و من هنا ورد :«حب علی حسنة لا یضر معها سیئة[1]» وفی ظلمه غیهب الشرك بالنسبه الی‌الملکات‌الحمیدة المخبوطة بل لا محمودیه لها اذا

1ـ لان حبه حب‌الله ومن رآه فقد رأی‌الله والسر فی ذلك انجهة نورانیةولایته‌المتصلة باهل‌الولایة والمحبة تغلب علی جهةالظلمة الحاصلة من‌السیئات .

فقد ما هوالاصل و هوالعلم والمعرفة فتبّاًلصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرباته .

قوله (ص٢٩٥، س١-٢) : «قال سبحانه فى قصة ابن نوح انه عمل....»

اى ملكات متأخرة متعاقبة لتكررالعمل فنفسه ليست الاّالملكات المخصوصة كما قلنا فى غررالفرائد :

اذ خمّرت طينتنا بالملكة   و تلك فينا حصلت بالحركة

ثم ان ما ذكره (قدس‌سره) بناءً على قرائة فتح‌الميم لا كسرها و قرئه ايضاً .

قوله (ص٢٩٥، س٢) : «وفى‌الخبر خلق‌الكافر من ذنب‌المؤمن»

انما جعل ذنبه مادة لكفرالكافر لأنّ المؤمن هوالاصل فينبغى ان يجعل صفاته اصلاً لصفاته كما ان‌الانسان اصل لباقى‌الاكوان فخلق البهايم من شهوته والسباع من غضبه والشياطين من مكره و هلمّ جرّاً كمافى‌الاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذى خلق‌الانسان و خلق من فضالته طينة سايرالاكوان .[1]

وجه آخر: ان ذنب‌المؤمن اشنع من كفرالكافر ولهذا قالوا: ان عذاب اهل‌الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم .

وجه آخر: ان يقال: الكافر هوالملكات الرذيلة الظلمانيّة و تكرر الذنوب‌الكبيرة مادتها كما ان تكررالصغيرة مادّةالكبيرة فالكفر اماالارتداد بعدالايمان‌التكليفى واماالكفر الملى بعدالايمان‌الفطرى «فطرةالله التى فطرالناس عليها»...... «كل مولود يولد على‌الفطرة» و اما كفرالشيطنةلأنّ ملكات‌الرذيلةتسمى بالشياطين

١ــ هذاالحديث مما رواه العامة كالزمخشرى والعارف‌الكاشانى فى كتبهم .

قوله (ص۴۹۵، س۱۴) : «فقد اوتى كتابه بيمينه من جهة عـليين....»

اماالیمين فلكون‌اليمين اقوى‌الجانبين و اقوى جانبى عالم‌الوجود عالم‌العقول والسعيد كله‌العقل وقد مر ان‌المؤ من لاشمال له و اما جهة‌العلو فلان نقوش كتاب عقله يجيىء من‌الفوق اى‌الملاء‌الاعلى اوالرب‌الاعلى بخلاف نقوش كتاب نفس‌الفجار فانه يجيء من جزئيات عالم‌المواد و سجن‌الدنيا اذالمؤمن اما صاحب‌العقل‌العملی واما صاحب‌العقل‌النظرى و اما صاحبها جميعـاوكل من‌الثلاثة اما بنحو‌النقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحو‌الكمال و على اى‌تقدير‌فهو مُدرِكٌ للكليات والباقيات‌الصالحات والاتصال بالكليات اتصال بعالـم‌العقل وعالم‌المعنى كما فى‌الخبر: «ان روح‌المؤمن اشد اتصالاً بروح‌الله من اتصال شعاع‌الشمس بها» بخلاف غيره فانه متصل بالجزئيات الدائرة التى كحبب و بصـورها الخياليّة‌التى هى كأضغاث احـلام فهى تجيىء من شمال العالم و من‌الاسفل ثم انّ‌المصنّف(قدس‌سره) ذكر حقيقة‌الكتاب و امارقيقته و صورته فلم يذكره مع انه بصدد بيان معاد‌الجسمانى و خصوصياته‌الجسمانية كما قال سابقاً والعذر انه احاله على نظائره‌السابقة‌والـلاحقة من‌الصوريات كما قـال سابقاً «يمد لك يوم‌القيامـة جسراً محسوساً» ونحـو ذلك بعـد ما بيّن حقيقة الصراط والجسر و على كتبه‌الاخرى فتفصيل‌مذهبه بعد ما علمت حقيقة‌الكتاب من تحقيقاته انه يشاهد‌الانسان المحشور بحسه: انـه‌يناول كتاباً جسمانياً كطومار من‌العلو اوـ السّفل‌الحسيين و فيه‌النقوش الحسيّة والوجودات الكتبية لاعمال‌القلبيه والاركانيه و ينظر اليه و يقرئه و ينبغى للجامع الحافظ‌لاوضاع‌البرهان والشرع ان يذعن بهـذا بل كثير من اهل‌القشر لا يجاوزون عن‌هذاوهو متفق عليه و اقل مافى‌الباب فيه وكذا فى‌الميزان والصراط و نحوهما و اماتحقيق‌حقايقها و رقايقها جميعاً فعلى ذمّة اهلـ

الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذاشاهدت‌النفس فی‌الرؤیا حقیقة سنی‌القحط تمثل فی حسها المشترك بصورةالبقرات العجاف‌او ادركت حقایق علمیّة تناولت ذایقها ـ الحسیه‌ اللبن .

قوله (ص۲۹٦، س۳،٤) :

«یری یوم‌الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سیئآته ...» رؤیةالحاصل والجمع علی وجهین:

احدهما ان كل ملكة حاصله‌ عــــن تكرّر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و

وثانیهما : انه یری فی ذلك‌الیوم جمیع صور اعماله بنحوالحضور دفعهً واحدة دهریة‌ و ذلك لان‌المانع عن حضورالجمیع‌هنا حجاب‌الزمان و حجاب‌المكان وحجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان‌الزمان والمكان‌مطویة‌ والشواغل‌كانت من‌ضرورات البدن الطبیعی والنفس تركته . والفرق بین‌السعید والشقی : ان هذه‌الحیطة فی‌السعید سعادته و غایة ابتهاجه و فی‌الشقی توجب‌زیادة عذابه و ان‌السعید الحقیقی یـری و یعلم ان‌الكل ملكه والشقی تجرد فی‌الجملة‌واستكمل ولا یعلم الا ملكه بـل لا یملك نفسه «نسوالله فانساهم انفسهم» وانماقلناتجرد فی‌الجملة لانه‌یوم كشف‌الغطاءفیجرد بالنسبة[1] الی‌الدنیا ولا یبلغ الی تجردارباب‌العقول النظریه‌ فضلاً عن غیرهم من‌ارباب

۱ـ و قد حقق فی محله ان حصول‌الملكات‌الخیالیة ملازمة للتجرد والارتفاع عن‌المادة تجرداً برزخیاً و حصول‌الصورالبهیمیة نوع استكمال للنفوس‌الحیوانیة و بعد صاحب هذه‌الملكات و شقاوة النفوس ـ المتصفة بها انما هو بالنسبة الی طرد هذه‌النفوس‌عن‌المقامات الانسانیة والصورالعقلیة المحضة وصاحب هذه‌الملكات البهیمیة فی‌الآخرة یری بعدها عن‌العالم‌العقلی و یشمئز عن نفسه و عن هذه‌الصور والعجب ان اشمئزازها یصیر مبدءاً للصورالموحشة المظلمـــة و یذوق عذابها متضاعفة متوالیة لانـه كلما نضجت جلودها بدله‌الله‌جلوداً غیرها وغایة وجود صاحب هذه‌الصور عذب‌النار الناشیة عن‌الحرمان و هو واصـل الی غایة وجوده ولا یتخلص عن‌النار و یدور علی‌نفسه بالعذاب‌الدائم لیس له رافع خارجی ولا دافع داخلی.

اللذايذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم و بقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هي من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهيولي حتى تفقد بفقدها ولهذا لايمكنهم قضاءاوطارهم واستيفاء لذايذهم دفعةً واحدةً بـل شيئافشيئا لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتهاذاتياتهم لان النفس باي شيء وجهت مكررا كثيراً صارت من سنخه متحدة بـه واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فمـا حال اصحاب الشمال في تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجت[1] جلودهم بدلنـاهم جلوداً» واما النفـوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعـد اولى و كرّةً بعد اخرى بانوار الليل والنهار فتزيّنت بزينتهافلها الكلية والحيطة والتخلق باخلاقهـا نعـم القوة والاستـعداد هناك مفقودة و صورة كل شيء موجودة .

قوله (ص۲۹۷، س۲) :

«ولكل وجه» بيانه ان العالم الطبيعي وان كان كرةً الا ان عالم الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع العليم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل اعني العقل الكلي المفيض للحيوة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيي «هو الذي يصوركم في الارحـام كيف[2] يشاء» فالحيوة تتنزل من الحي القيوم و تمر على الصور فتحيي الصور الاخروية بعد اماتـة الصور الطبيعيّة .

۱ـ س ۱٦ ، ی ۱۸ ۲ـ س ۳، ی ٦

قوله (ص۲۹۷، س۵) : «قال‌الله تعالى فنفخ فى‌الصور فصعق»

«هذا نفخةالاماتة وانطفاء نار نورالوجودات المجاريه» ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخةالاحياء و تشعيل نارالوادي‌الايمن‌من‌نورالوجودالحقيقي «فاذاهم‌قيام‌ينظرون» فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبجين مخلدين الى ارض‌المواد فاذا قبضوا عن‌المواد صاروا متحولين الى‌اشرف‌الاوضاع و هوالقيام عندالله ولنظر الى وجهه‌الكريم .

قوله (ص۲۹۷، س۶) : «فاذا تهيأت هذه‌الصور»

اى‌الصورالطبيعية التى فيها قال‌تعالى: «هوالذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» و قال ايضاً : « ونفخت فيه من‌روحى» قال (قدس‌سره) فى معاد سفر النفس واعلم ان جميع‌المواد الكونية بصورةالطبيعية قابله» للاشارة بالارواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة ناريته» كامنه» فيه فالصورالبرزخية كامنه» فيها كلها كمون الحرارة والحمرة فى‌الفحم والارواح كامنة‌فى‌الصورالبرزخيه» كلها كمون الاشتعال والانارة فى‌الحرارة ففى‌الاولى زالت‌الصورالطبيعية بالاماتة كزوال هيئه» المواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارةواستعدت الصورالبرزخية لقبول‌الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن‌لقبل‌الاشتعال .

قوله (ص۲۹۷، س۷) : «كاستعدادالحشيش فى‌النار التى كمنت فيه»

فان‌الصورالنوعية التي للعناصر باقية فى‌المركبات فاذا الحرارة الناريه» اذا نشبت بممترج حركت‌الاجزاء النارية التى فيه الى‌الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بمعاونة تلك‌الحرارة ما تلقاه بحركتها من‌لطيف الاجزاء الهوائية عن طبيعتها الى‌

الطبیعة الناریه- فیزید بذلك الاجزاء الناریه-التی فی الممتزج و حینئذ اما ان یغلب ـ الحرارة و یستولی علیه فتسخن بها الرطوبة التی فیه و تغلی غلیاناً ینفصل به لطیفها عن کثیفها فمتجل الی بساطة الاولی و هو الاحراق و اما ان لا یغلب علیه ولا تنفصل اجزائه اما لکثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التی فیه و تغلی و تفسد فیحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص۲۹۷، س۸،۹) : «فینفخ اسرافیل.....»

متفرع علی الاول و اجمال بعد التفصیل و قوله : «تلك الصور...» ان ارید بها ـ الصور المختلطة الطبیعیة کما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بُعدها الذکری فی کلامه بالنسبة الی الصور البرزخیة وعلمت: ان شیئیه- الشیء بالصورة فالمختلطة والبرزخیة والاخرویه- کلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان ارید بها الصور ـ البرزخیة و هو الاظهر من کلامه فانطفائها باعتبار تبدل الصور البرزخیة بالاخرویه- کما تبدل اولاً الصور الدنیویة بالبرزخیه-

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الایمان وروح العرفان فی قلوب ارباب الذوق والعیان بانفاس متبرکة من الولاة والهداة کما قال المولوی المعنوی فی المثنوی

«هین که اسرافیلِ وقتند اولیاء»

وقد نقلنا فی معانی القبر ثلاثة ابیات وبعدها :

ما نمردیم و بکلّی کاستیم	بانگِ حق آمد همه برخاستیم
بانگ حق اندر حجاب وبی حجیب	آن دهد کو داد مریم را زجیب
ای فناتان، نیست کرده زیر پوست	باز گردید از عدم زآوازِ دوست

کاین‌همه آوازها از شه بـود گرچه از حلقوم عبـدالله بود

قوله (ص۲۹۸، س۱۲) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين‌الحامدين ان‌الاول يحمدالله على‌الفضايل والثانى يحمده على‌الفواضل والاول افضل و ان‌الاول فى مقام توحيدالصفات والثانى فى مقام توحيدالافعـال و ليس لك ان تجعل‌التفرقة بان‌الاول فى‌مقام‌توحيدالذات كما قال‌الله تعالى «قل‌الله ثم ذرهم» دون‌الثانى لان‌من‌كان فى‌ذلك‌المقام داخل فى‌الاستثناء ولا يشملـه الصعق بل ليس داخلاً فى عموم‌السماوات والارض وعلى اى‌التقادير فهما من ارباب‌البصيرة دون الناطق الآخر فانه من اهل‌الحجاب .

قوله (ص۲۹۸، س۲) : «فى‌القيامتين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول الكل من‌الصور الطبيعية الدنيويّة الى‌الصور البرزخيّة والوسطى ثلاث تحول‌الكل من‌الصورالبـرزخية الى‌الصورالاخرويّة وتحولها من‌الصور الاخرويه الى المعانيـ النفسيّة و تحولها من‌المعانى النفسيه الى المعانى العقليه كما ان الكـبرى تحولها جميعاً الى مقام‌الفناء فى‌الله والبقاء بالله وبلوغ‌الكل الى‌غاية‌الغايات والقيامة‌الكبرى عبارة اخرى لوصول‌الكل الى غايه الغايات«الا الى‌الله تصيرالامور » .

قوله (ص۲۹۸، س۱٦) : «لم يشكل عليـه‌التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام‌التحقق بذلك‌المضمون كان مطابق‌التصديق بل نفس‌القيامة كما قال‌المولوى فى حق‌الـخاتم «صلى‌الله‌عليه و آله» :

بـا زبان حـال ميگفتى بسى كى ز محشر حشررا پرسد كسى

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث‌السماوات والارض» الميـراث‌الوجودـ

الحقيقى الذى هو طردالعدم و هو عين‌العلم والقدرة والارادة و ساير صفات‌الكمال ولم يكن فى‌الواقع الا ملكاً لله تعالى لان‌نسبة‌الشىء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف‌الماهيات الامكانيّة فى‌مالكيتها للوجود و مساوقـاته واستسمنت ذوات اورام و يوم‌البروز حصحص‌الحق .

خود چه جاى دوئى موهوم‌است بـود زآن ِ تو است و مانـا بود

والمراد بالسماوات والارض شيئيات ماهياتهما كما ان‌المراد بالارض فى قوله تعالى : «يرث‌الارض و من عليها» الماهيات اوالصورةالجسميّة والمراد بـ : «من عليهـا» فان فناءالكل والكل من‌الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا! بالقياس الى‌الدهر المحيط بها و هو وعاء التحولات الطوليّة كما انها وعاءالتحولات‌العرضيّة و هو وهى جمعاً بالقياس الى السرمد والفناء فى‌السرمدى تعالى شأنه كلمح بالبصر او هو اقرب و يوم‌القيامة وعاء التحولات‌الطوليّة والفناء فى‌الله .

قوله (ص٣٠٠، س١)

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب‌العـالم...» بخلاف ذلك فانه قبل ايجاد عالم‌الطبيعى و هوالقدرالعملى الذى هو قبل‌المقدرات و عالم‌الـذرّ و موطن اخذالعهد و هذه عالم‌البرزخ و عالم ظهورالاعمال‌التى هى بعدالمجيىء الى هذاالعالم و تحمل التكاليف والاتيـان بالاعمال وحصول‌الملكات بعـد ذلك تصور الملكات وتجسم فى‌البرزخ والمراد بخراب‌الكل ماذكر من‌التبدلات الطـوليّة الاستكماليّة وانطواء كل ناقص فى كامل واختفاء كـل‌ظل فى نورالانوار «تعالى شأنه» و امـا

جهةالاتفاق والقدرالمشترك بینهما فهی انکلاً منهما عالم صوری غیر مشوب بالمادة بسیط صورهما غیر قائمة بالمادة بل قائمةبذواتها و لذا تسمی تمثالاً معلقة .

قوله (ص٣٠٠، س٩) : «ان‌الله لا يتجلى فی صورة مرتين»

هذا كقول‌الحكماء : «المعدوم لايعاد بعينه» .

قوله (ص٣٠١، س١١) :

«وهی تحوی علی حرور و زمهرير» اصل‌الحرور «الجربزة الشيطانية» فی الامورالمعاشية بكثرةالافكار فی كثير طرق جلب‌المنافع الجزئيه و دفع‌المضار الوهمية واصل‌البرد الزمهريری جمودالذهن علی‌التقليدات و خمودالقوی فی تدبير البدن .

قوله (ص٣٠١، س٢) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة من‌السنين» لعل تعيين هذا العدد باعتبار عددالكبائر علی خلاف فيه و عددالاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد بسبعين سنةالذی سيأتی فی‌الحديث لان‌هذا تحديد جهنم فی نفسها و ما سيأتی تحديد مسامته جهنم ذلك‌المنافق .

و بعبارة اخری : ذلك تحديد وجودهاالنفسی و ما سيأتی تحديد وجودها الرابطی و يدور فی «خلدی» نكتةاخری‌فی تعيين ذلك‌العدد و هی: ان‌الخصال المذمومة التی هی اطراف‌الاربعةالمتوسطه- التی هی اركان‌العداله- و تلك‌الاطراف افراطها و تفريطها ثمانية: الشرة والخمود للعفة والتهور والجبن للشجاعه- والتبذير والتقيير‌للسخاوة والجربزة والبلاهة‌للحكمةفهی بانضمام‌الجهل البسيط والجهل‌المركب عشرة والاشقياء ليس لهم الا مقام‌الحيوانيةومادونها فاذا ضربت آثارالقوی السبع

النباتية و هى: الغاذية والمنمية والمولدةوالجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ومدركات القوى العشر الحيوانية من المدارك الظاهرة والباطنة فى تلك الخصال العشر صارت مأة و سبعين مرتبة نارية ظلمانية بمعنى: ان ابصارهم بنحو الشرة والخمود والتهور والجبن و هكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التى هى مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفى النسخ التى رأينا بل و سفر النفس: خمس و سبعون مأة. بدون الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف النبى «صلى الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والا فالاصوات الاخروية لا يسمع بالسمع الدنيوى .

قوله (ص۳۰۱، س۱۹) : «سبعين خريفاً»

ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحيوة واهل العلم احياء .

قوله (ص۳۰۲، س۸) : «هو سفر الطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كان الصعود جبلاً كما مر والا كان مصدراً فهو بالفاء .

قوله (ص۳۰۲، س۱۳) : «فكذلك للجنة حقيقية كلية هى روح العالم...»

بيان آخر : حقيقة الجنة جنة الذات وجنة الصفات و هو قوله : «فادخلى فى عبادي وادخلى جنتى» و مثالها الكلى هو الجنة الصوريه التى هى جنة صور الاعمال مقابل المعانى واما جنة المعاني الابداعيه فهى الداخلة فى صقع الربوبية و امثلتها الجزئية العقول العمليه للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره المصنف (قدس سره) العقل الكلى او الرحمة الواسعة والمثال الكلى الفلك الاطلس المسمى

بالعرش عندالمتكلمين و على‌البيان الآخرالذی ذکرنا هذاالمثال الكلى داخل فی مظاهر الجنة لانه من عالم‌الطبيعه- والمصنف(قدس‌سره) و غيره حيث عدوه مثالاً للجنة نظروا الى ان‌الاطلس كاد ان يلتحق بعالم‌التجردالمثالي و كذا ما فى‌الحديث وايضاً لايناله‌المشاعر الحسية الطبيعيه- بخلاف‌الكرسی و هو فلك‌الثوابت الذی بمحدبة ارض‌الجنة اذ ينال‌البصر كواكبه والبصرالظلمانی يظلمها فيصير فی حقه نيراناً و لهذا عدت‌الافلاك‌السبعة التي تحت‌الكرسي من‌امثله- النار اعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك اهل‌الجهل والظلمة .

قوله (ص٣٠٢، س١٧) : «وهو موضع‌القدمين»

ای‌الكرسی لما كان مما يناله‌الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب‌الجنة اذا كان تحت امرالعقل و يمكن ان يكون باب‌النار ان لم يكن كان موضع‌الاثنينية و موضع‌القدمين قدم‌الصدق التی هی كالقدم اليمنی و قدم‌الجبار التی هی كالقدم اليسری و هذه هی‌التی ورد فی‌الحديث انه«اذا وضع الجبار قدمه فی‌النار كسرت عاديتها وانطفت نايرتها» و بالجملة‌الفيض الى هنا كان واحداً حتی‌الاطلس الذی هو مستوی‌الرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذاشبه بالاطلس الخالی عن‌النقوش .

قوله (ص٣٠٢، س١٨) : «وفيه اصول‌السدرة التی هی شجرة الزقوم»

ای فی‌الكرسی اصول «سدرةالمنتهی» الذی يضرب فروعها الى‌الفوق وكلمة التی صفة اصول ای ينبت من اصول‌السدرةشجرةالزقوم «هاوية» فروعها الى اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق‌واحدة وهناك ای الی‌الكرسی تنتهی اعمال‌الفجاروالمنافقين اذ علمت ان حسهم ينفذ اليه لاغير وليس لهم سوی‌المدارك الجزئيه-فلا يمكنهم الارتقاء الى عالم‌المفارقات .

قوله (ص٣٠٣، س٢) : «وهي سبعة»

وهي عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمسا الا ان المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه الى الباطن و «الوهم و اما الخيال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيله» فهي تتصرف لا تدرك و هذه السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر في اصطلاح اهل السلوك الى الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذي هو الباب الاعظم والا صارت ابواب النيران .

قوله (ص٣٠٣، س٤) : «وهذا الباب...»

هو في «السور» اى العقل بالفعل في العقل بالقوة فان العقل الهيولاني سور مضروب بين الاقليمين : اقليم الظاهر الذي هو النيران من الموهومات والمتخيّلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذي هو الجنان من المعقولات الاولى والثواني و ان شئت قلت: بين البحرين الملح الاجاج والعذب الفرات .

قوله (ص٣٠٣، س١٢) : «وهي النار»

التأنيث باعتبار الخبر اى العذاب او ظاهره هو النار التي تصعد لهبها واسودادها الى العقول الهيولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيؤها شيئاً فشيئا و لذا يتمنّى الكافر يوم القيامة «ياليتني كنت ترابا» وهو محال لبطلان التهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمى الاعراف» اى عالى ذلك السور يسمى بالاعراف لانه من عرف الفرس .

قوله (ص٣٠٥، س١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن في الحايل و في كتب المصنف اختلاف في معنى الاعراف ففي بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او

من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفة كل بسيماهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنورالله تعالى وفي الحديث «نحن الاعراف» و فى بعضها مثل هذا الكتاب انه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه و معرفة كل بسيماهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى : «لم يدخلوها وهم يطمعون[1]» .

اقول : ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى : لم يدخلوها ، حالا من اصحاب الجنة والسلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة .

قوله (ص۳۰۳، س۱۷) :

«واعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض......» شروع فى كونها بردا وسلاما على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما فى تنبيهين الآتين و انها ايضا مظهر اسماءالله تعالى ولكونها مظهر اسمه القهار واسمه المحيط ستحوى على السماوات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت رتقاء اولا ففتقناه والمراد : ان لاهل جهنم ايضا سماء وارضا و كواكب بحسبهم ظلمانية لا كما لاهل الجنة نورانية .

قوله (ص۳۰۳، س۱۹) : «بالحرور على المقرورين»

و يمكن ان يقرء بالقاف من القر اى البرد كما يقال قرت عيناه ليتم المقابلة مع ما بعده و ان كان للغر ، بالغين المعجمة [المغرورين] ايضا دلالة على البرد لان الانخداع من بردالمزاج .

قوله (ص۳۰٤، س۹) : «و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم»

اي بعد استيفاء مدة العذاب واما قبلها فهى كالمهل «يغلى فى البطون كغلى الحميم[2]» .

۱ـ س ۷، ى ٤۸

۲ـ س ٤٤، ى ٤٦

قوله (ص۳۰٤، س۱۷) : «فاعلم ا كرةالاثيـر»

ای باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم‌الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركّبات و تأثير اشعةالكواكب في نضجها معلوم و هذه مضافـة الى نارالطبيعه من‌المنضجات للمواليد الدنيويّة واما منضجات القريبه فالملكات الناريه للكفـار والفجار و اعمالهم المجسمة بالصورالنارية«ان‌الذين يأكلون اموال‌اليتامى ظلماً انمـا يأكلون في بطونهم ناراً» و ذلك لانه لولاها لمااستتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتى تجسّمت بالصورالبهيميّة كما قيل :

گـر حرير و قزدري خود رشته‌ای ور زخاري خسته‌ای خود ، كِشته‌ای

گـر ز دستت رفت ايثـارِ زكوة ميشود آن جوی شيـر آب ِ نبـات

فهؤلاءالاشرار في‌الحقيقة اسباب و آلات و عمّالون و حمّالون للأبرار والأخيار كالانعام و غيرهـا .

قوله (ص۳۰٥، س۱۲) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلأنّ الأشعّة وان كانت فوقا الا انها مـالم تنعكس عن‌الاجسام‌الكثيفة لم تسخن ولـم تنضـج .

قوله (ص۳۰٥، س۲) : «وكذلك من عرف نشأةالآخرة.....»

ای انها بكلها فوق عالم الطبيعة التی‌هی‌النار ثم عرف موضع‌الجنّة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهراللطف و هذه مظهرالقهر، ثم نارالآخرة فوق نارالدنيا فعلم ان نارالآخرة و نارالطبيعة كلها تحت‌ارض‌الجنّة تنضج فواكهها ومأكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير محض و اما خيرغالب، لكن هذه‌الخيرات‌الاضافية لاهلـ

الجنّة .

قوله (ص٣٠٥، س١٧،١٨) :

«لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه ـ الارض بعد لم يقم عندالله والقيامة من القيام عندالله والنهوض عن الاخلاد الى المواد و تبديل الانبطاج الذى هو شر الاوضاع الى القيام عندالله الذى هو خير الاوضاع بل ـ العالمان الصوريان هما الارض ومادام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفسية وعن كونها على الارض و تصير قائمة عندالقيّوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى ـ الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهية و لأنّه مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنينيّة و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولما كان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس ـ النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيّنات و مشيمة عالم الصورة و بالجملة مالم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ..... لن يصل الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكر الله الله كما قال شيخنا ـ المحقق البهائي (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

میگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله ، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الا الله» و جرت عادتى بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الانفاس مبيدة فخشيت ان اقبض و انا فى موحش لا وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لابد ان ينظر فى قوله : لا اله الى الماهيات الامكانية بنحو السرابيّة «ان هى الاسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم» وهى نفى صرف

و باطل محض و فى‌الاستثناء الى حقيقة‌الوجودالصرف بنحو انهاالشىء بحقيقة‌الشيئية

قوله (ص٣٠٦، س٩) : «واذا مات كل واحد»

يعنى ماقلنا: ان من‌مات فقدقامت عليه قيامته الى هنا حكم‌القيامة‌الصغرى واما الكبرى فهى موت‌الكل فما ترى من‌الوصول الى‌الغاية فى كل اعرف فى‌الكل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف‌الكلى لاالمشاعر لكن الوصول فى ازمنة غير متناهية يسع‌الغيرالمتناهى اذلكل شىء مدة بحسبه .

قوله (ص٣٠٦، س١١) : «فلم يبق لانوارالكواكب»

اى لم يبق عندالتجلى الاعظم لانوار شموس‌العقول، و اقمارالنفوس و نجوم القوى ظهور بل‌الظهور لنورالانوار خاصة كما لم يبق لانوار الكواكب فى عالم الشهادة ظهور عند طلوع‌الشمس الحسية فكأنما قامت قيامته عنده .

قوله (ص٣٠٦، س١٣) : «فجمع الشمس والقمر»

قد يسئل انه يستفاد من هذه‌الآية :ان‌القيامة يقع فى ثامن والعشرين من شهرنا لان‌الاجماع فيه و يستفاد من قوله تعالى‌وخسف‌القمر يقع فى‌الرابع عشر لان‌المقابلة التى يقع‌الانخساف عندها فيه فاين‌التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما انك عرفت غير مرة ان‌القيامة تقع فى باطن العالم و انها فى‌السلسلة الطوليه الصعوديه فهى عند اجتماع‌النفس والعقل اى‌تحول النفس من‌النفسية الى‌العقليه بل كما قال‌المصنف (قدس‌سره) متصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع‌المفيضين يسرى الى‌مظهريهما بان سرى‌القمر مظهرا للشمس بحيث يرى انارته فى‌الليل المقمر انارتها و انخلاقه‌الكتان ، اخلاقهما و كذا آثاره الاخرى آثارها فهذا معنى اجتماع‌الشمس والقمر .

و ثانیهما : ان یوم‌القیامة یوم دهری والمتعاقبات فی سلسلةالزمان مجتمعات فی وعاءالدهر والازمنة والـزمانیات بالنسبه‌الی‌المبادی العالیة فضلاً عن مبدء المبادی کالآن .

قوله : «لانها ابداً فی‌الزلزال والاندکاك.....» ای‌فی‌الحرکةالجوهریة والتطور والتغییرالاستکمالی مترقیاً الی‌الله تعالی امّاالارض فکما قال‌الله تعالی : «یا ایهاالناس ان کنتم فی ریب من‌البعث ، فانا خلقناکم‌من‌تراب....» فالتراب تتـحول فی‌الغایات الی منتهی‌النهایات واماالجبال فکذلك بالتناثر و صیرورتها «کثیباً مهیلاً...... ، ثمّ ترابا» وما یقطع طریقة منهما ولم یصل الی‌باب‌الابواب وهو مظهر اسم‌الجلالة وهوالله فتتحول الی‌مظاهر اسمائه‌الاخری کالاسماءالتشبیهیة‌مثل «السمیع و البصیر» و المدرك الخبیر» حتی ان‌الجمادات صورهاالمادیة تتحول الی صورها البـرزخیّة والاخرویة القائمه بذواتها فتصیرمظاهر اسمائه‌کالقائم‌والدائم‌والمصوروالمبشّر والمنذرونحوها وکما ان مبدءالمبادی وجود بسیط‌مبسوط‌محیط بکل‌المبادی حتی‌المبادی المقارنة کذلك من حیث انه غایةالغایات وجودواحدبالوحدة الجمعیة الحقّة الحقیقیه محیط بکل‌الغایات ای: کلها شئونه و فنونه‌فالکل‌واصلة الی غایةالغایات سواء توجّهت‌الی باب‌الابواب ثم الی‌الله ، او، الی‌الابواب‌الاخری ثم الیه باسمائه ثم مراده (قدس‌سره) بخشیةالله ، قهرالله عند تجلیه [بـاسمه]الاعظـم .

قوله : «فاذا کشف‌الغطاء یرجع کل شیء علی اصله...» ای‌علی غایاتها المحاطة الغایة الغایات سواء کانت اسمائه‌التنزیهیّة اوالتشبیهیه اللطفیه اوالقهریه بل‌الاصل فی‌الوجود هوالاضافة الی‌الله «مـا رأیت‌شیئا الا و رأیت‌الله[1] قبله...» و اضافته الی

۱ـ «......و بعده و معه و فیه» و نقل اصحاب‌الحدیث‌هذاالخبر عن‌امیرالمومنین و هذاالحدیث لب لبـاب.

الماهيّة وضع على خلاف الاصل لانها «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء» .

قوله (ص۳۰۷، س۶): «فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود»

فان السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود الانسان فاذا فني فنت وقد قلت في سالف الزمان في ابيات :

« بی انتظار محشر حق ، بين فنای کل »

قوله (ص ۳۰۷، س۸) : «بمشعر اخروی»

اي بحسب كمال المشاعر المشاهدين المكتسب في النشأة الاولى فان يشاهد حقايقها الكليّة العقليّة فمشعره اعلى المشاعر و ان يشاهد حقيقة الحقايق فبمشعر ينظر بنور الله و ان يشاهد رقايقها البرزخيّة والاخرويّة فبمشاعر جزئيّة ولكن ملكوتية مثاليّة مجردة عن المادة والوضع و على اى تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لانها لا تدرك الا هذه الماديات و ذوات الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فيشاهد الجبال.....» حال الجبال في القيامة على ما في الآيتين مختلفة وفي الآية الاخرى ذكر حالها بنحو آخر وهي قوله تعالى : «يوم ترجف الارض والجبال ؛ فكانت الجبال كثيبا مهيلا» والتوفيق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او باعتبار مقامات اصحابها ففي مرتبة من مقام تصير كثيباً مهيلاً والكثيب هو المجتمع من الرمل والمهيل ان يكون اذا حرك اسفله تنازل «اعليها» و في مرتبة و مقام تصير «كالعهن المنقوش» و معلوم انه اضعف من كثيب و في مرتبة و مقام تضمحل و

التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه يستفاد توحيد خاصة الخاصة و منه يظهر اصل ظهور الوحدة في الكثرة و فناء الكثرة في الوحدة و منه يعلم سر معية الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق و يعلم كيفية كون الخلق صورة الحق و .....

تلاشی مطلقاً کما قال تعالی : «فقل ینسفهاربی نسفاً» .

قوله (ص۳۰۷، س۱۲،۱۳) : «تأکل بعضها بعضاً.......»

و تصول الاول کنارالاکبر الکبایر بالنسبة الیالکبیرة کقتلالنفس المحترمة والغیبه- والثانی کما فی معصیه- تجر الی معصیه- کشربالخمر اذاانجر الیالزنا .

قوله : «وهذهالنار .....» هذا الی آخره یدل علی ان یکون للنار دخول فی الافئدة وقد سبق ان لها اطــلاعاً علیها لادخولاً والتوفیق ان للآیة وجوهاً وتلك النار هیالجسمانیه- فلها اطلاع علیالافئدةلادخول لغلق بابالافئدة علیها و هذهالتی یدخل علیها نار روحانیة تحرقالروح والفؤاد من اهلالاستعداد المقصرین .

قوله : «ونادوا اصحابالجنة . الی قوله : و حرمه علیالکافرین» هذهالأقاویل تقال بینهم هاهنا ایضا عند طلب کل طائفةمقامالاخری طلباً صادقاً او کاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصورالمناسبة لهــا .

قوله (ص۳۰۸، س۹): «والمتخلصون...»

ایالذین خلصوا منالتعلق بعالمیالصور و صعدوا الیالروح الاکبــر واتصلوا بعالمالمعنی ، نعم ما قیل :

خلاف طریقت بود کـاولیــاء تمنا کنند از خــدا جز خــدا

و قالالمولوی :

از خدا غیراز خدا را خواستن ظن افــزونیــست کلّی کاستن

قوله (ص۳۱۰، س۲) : «لاکتابالاعمال»

فانه یؤتی لکل الاشقیاء بشمالهم واما ایتاء کتابالاحکام المنزل علی نبیعصره ومن خلفه ففیه تعریض علیه و تفریع لرأسه باتك اسأتالادب اسائة عظیــمة حیث

نبذت احكام‌الله وراءظهرك في‌الدنيافخاصيةذلك‌العمل‌الشنيع ان يقال لك من خلفك‌خذ كتاب احكام‌الله المتعلق بافعالك و آدابك‌ومعارفك و كذا اغيارك من وراء ظهرك لتشعل و تحترقها بالنار «التى تطلع على‌الافئدة» .

قوله (ص٣١٠، س٣) : «فيجعل فيهاالكتب والصحايف»

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض‌المتكلمين من ان‌المراد من وزن‌الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التى فيها وجودهاالكتبى هرباً من اشكال وزن‌الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثر كان‌وزن قراطيسها او الواحها الاخروى اثقل لكن لا يلايمه قوله : كما يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب‌الاعمال و صحايفها بكتاب‌الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقة احكامها او مخالفة فان‌وافقتها فنعم‌الوفاق و ان خالفتها فبئس الخلاف و اما ، زنةالنفوس التى هى حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهى و ان كانت حق‌الوزن بميزان‌الحق الا انها ليست جسمانية و كذا وزن‌العلوم‌بميزان‌التعادل ايضاً بطريق اولى والجمع هوالمذهب الفحل والرأى‌الجزل .

قوله (ص٣١٠،س٧،٨) : «الا لااله الاالله»

هذاالاستثناء مخصوص بذى‌الكفتين الذى لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن‌توحيدالموحدين بموازين‌الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى‌بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل‌الوزن و هم‌الذين قال‌المصنف(قدس سره) فيهم فى سفرالنفس : «انهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم‌الموازين‌والاعمال والانحراف فيها والاعتدال

الی عالم‌المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوارالجمال والجـلال علی‌الاتصال ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق‌المتعال[1]» .

قوله : «کما یدل علیه حدیث صاحب‌السجلات» جمع سجل ای‌الدفتر فقد ورد: ان شخصاً لم یعمل قط خیراً الا انه تلفظ یوماً بکلمة «لااله الا الله» مخلصاً فیوزع یوم القیامة فی مقابله «تسعه و تسعون» سجلاً من اعمال‌الشرع کل سجل کما بین‌المشرق والمغرب و یترجح علی جمیع السجلات .

فظاهرالحدیث المقابلة ، و لذا لـم یکتف‌المصنف‌بالمقابلة وزاد علیها المعادلة وعدم‌الادخال الذی قاله‌المصنف (قدس سره) لا ینافیه‌الادخال المستنبط من‌الحدیث لان هذاالادخال باعتبار لفظه و ان‌الاسم غیرالمسمی بوجه و وجه الشیء غیره بوجه وعدم‌الادخال کالترجیح باعتبارحقیقته وان‌الاسـم عین‌المسمی وان وجـه الشیء و عنوانه بما هو آلة لحاظه «هوهو» .

قوله (ص۳۱۰، س۱۲) : «لان اعمال خیرهم محبوطة»

، کما قال تعالی : «حبطت اعمالهم ، وقال لئن اشرکت لیحبطن عملک» الحبـط والتکفیر بظاهرهما من‌المشکلات کیف والوجود لا ینقلب الی‌العدم و حیثیة الوجود کاشفة عن حیثیه الوجوب و کلّ موجود کما لا یرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس‌الامر وهی مرتبته و حده من‌الوجود، کذلک لایرتفـع عن مطلق نفس‌الامر؛ لان انتفاء الطبیعة بانتفاء جمیع افرادها و رفع‌الشیء برفع جمیع مراتبه و برزاته‌والشیء اذاانتفی عن لوح‌المادة فهو تثبت فی الواح‌النفوس المنطبعة و عالم‌المثال وفی الالواح‌العالیة والاقلام الشامخه و فی علم‌الله تعالی و «ان‌المتعاقبات فی سلسلة الزمان مجتمعات فی

۱ــ وهم لشدة فنائهم فی‌الحق و ترفعهم عن‌الخلق ما بقی لهم جهة‌الخلقیة و مقامهم فوق‌الموازین القائمة

وعاءالدهر» و ان كل ممكن محفوف بالضرورتين و ان كل قضيّة مطلقه عامه وعقد فعلى لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم ان حبط الاعمال اطفاء وجوهها النورانيّة وابراز وجوهها الظلمانيه اذ علمت ان لكل ممكن جهة نورانيه و جهه ظلمانيه الاولى : وجهه الى ربه . والثانيه: وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئآت المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان السيئة شر والشر مجعول فى القضاء الالهى بالعرض بل اذا فحصنا و ابحثنا عما دخل فيهما بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منمحية لايحاذى بها شيء وجودى فى الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله[1] سيئآتهم حسنات» اى يكمن وجوهها الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم ويبرز وجوهها النورانيّة الى الله فان كانت وجوديات كالجهل المركّب والزنا والسرقة و شرب الخمر و نحوها فظاهر و ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة ونحوها فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود وكلا القبلين مما يطلق عليه لفظ الشر فالموهوم ينمحى والمعلوم يبقى

قوله (ص٣١٠، س١٧) : «فالمستقيم»

اى الخط المستقيم الذى حطه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخلص الذى سلكه الانبياء من الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة والوحدة الممنوعة والكثره بمعنى البينونة العزليه من الخطوط المعوّجة والتنزيه فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه من المستقيم والتنزيه الصرف وكذا التشبيه المحض من المعوجة و من

١ـ سورة ٨٩ آية ٢٨ .

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبُعد من فرط القرب بحيث الدُنوّ هذه و نحوها في استقامة الذى اشار اليه .

قوله : «من صقع الله تعالى» ويدور في خلدي ان يكون ساق مخفف ساقى اى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالى الاعلى الا الله ورسوله محمد «صلى الله عليه و آله» و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمأمومين الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى [۱] »

وهذا المعنى جعله الله قسطى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسّر لما خلق له و باقى الآية كما عرفته .

قوله (ص۳۱۲، س۷) : «لانه حسر للجميع»

اى ظهر" اعلم ان حَسر بفتح السين بمعنى ظهَر والكشف و بكسر السين [حِسر] بمعنى تلهف كما فى القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا ملتهفين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقــة على الغضب وامــا ظهور الخلود فللــطائفتين .

قوله (ص۳۱۲، س۱۸) : «واما المادبة فهى لاهل الجنة»

فى القاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبه طعام صنع لدعوة او عروس» فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموزجاً من النعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس «دقيق الحوارى؛ والحوارى بضــم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا

۱ـ «يا من هو للقلوب مغناطيس»

الخبزالحوارى و هوالذى نخل مرة بعدمرة و منه‌الحوارى بفتح‌الحاء و كسرالراء الذى جمعه‌الحواريون اى‌الخلص من اصحاب‌المسيح عليه‌السلام او من‌التحوير اى التبييض فقوله : «بيضاء نقيّة» صفة‌موضحة .

قوله : «فى عنصرالماء ...» اى‌الماء الذى جزء غالب لبدن‌الحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفورالحيوة و فيه سبك حيوة من حيوة من حيوة لان‌الكبد بيت الدم و هو مركب‌الحيوة‌والحيوة حيوان بحرى عنصره‌الغالب ماء وهو صورةالحيوة والمسكن له بحر هو منبع‌الحيوة فهنا سبك حيوة من حيوة من حيوة كما فى‌المقابل سبك مماة من مماة من مماة .

قوله (ص٣١٣، س٦) : «والارض محمولة على قرن‌الثور»

تأويل كون‌الارض محمولة على‌الثور وجهان؛ .

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فى المركز بمشابهةالبرد واليبس فيهما.

و ثانيهما : جهنم التى على صورةالجاموس و كونها محمولة عليها ان‌الارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتهاستبرز او ان الارض و اهلها و هى‌الدنيا بما هى جزئيات داثرة زايلة عماتها كما سيجيىء على‌الاعمال السيئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة على‌الحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجودالقائم من آل‌الحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة العقول الكلية لانه عليه سلام الله تعالى هوالبرج‌الثانى عشر من بروج‌فلك‌الولاية و سماءالهداية التى هى مجالى شمس‌الحقيقة والبرج‌الثانى عشر من فلك‌عالم‌الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضاً الحوت حيوان بحرى و هو سلام‌الله عليه سابح بحارالحقيقة حى بحيوةالله تعالى ثم ان‌الهاتين المأدبة‌والمندبة صورتا دلالة الدليل الاول على

عمارتها

الخير والمغوى الاول على الشر فی دارالدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمئل وكجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف العقل .

قوله (ص٣١٣، س١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»

و ذلك لانه مع دلالة الكتاب والسنّة على الخلود [1] ضرورى الدين و ضرورى الدين مثل ضرورة العقل فی الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافيه ما قيل: ان الخلود يجيىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد و حبس مؤبّد و لكنه لندرة هذا القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من الاقوال المجازية .

قوله (ص٣١٤، س٤) : «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»

لعله يؤمى الى ان الدوام فی النار نوعي فنوع الجهنمی محفوظ بتعاقب الاشخاص الا انه لا يمكن تخطئته (قدس سره) بذلك لانه تفوه بالدوام فی جانب الشر والالم ايضا ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلود العذاب مثل خلود الكون فی جهنم من ضروريات الدين ولا الكتاب ولا السنّة ناصّين فی دوام الايلام من الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فی الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائميا ولا اكثريا» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكفر صارت جوهريّة والملكات الرذيلة جوهريه والعادات السوء طبيعه ثانيه و ليس هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فی الفجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والفطرة الانسانيه التى تميز الخبيث من الطيب باقيه غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احديهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاهما طبيعيتان و بعض كلمات

١ـ واعلم ان ادعاء كون الخلود فی النار و تعذيب اهل النار على الدوام من الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انه سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعد الحق الناس بالعذاب فهو فی القيامة بالخيار .

المصنف (قدس‌سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هى آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيي‌ـ الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذي لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية- ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هى موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد[1] من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس‌سره) .

قوله (ص۳۱٤، س۱۰) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا[2] كل نفس.....» قد تقرر فى محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن ممتنعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشية والاختيار فلو شئنا هديناـ الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم ترَ الى[3] ربك كيف مدالظل ولو شاء لجعله ساكنا» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا اريد لهداية- التكوينية- فالامر بالعكس .

قوله : «لاهمال ساير الطبقات.... و قال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضاً اذ لا موجود الا و هواما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص۳۱٥، س۳) :

«والله متجل بجميع الاسماء في جميع المقامات والمراتب» بل المجالى ذاتية فى‌ـ

۱ـ الحكمة العرشية ط ت ۱۳۱۲ ﻫ ق ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بمقالاته فى العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو ينافى ما ذكره المحشي الحكيم (قده)

۲ـ س ۲۲، ى ۱۲ ۳ـ س ۲٥، ى ٤۷

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة معالمرئى اذالمرآت لا تمكن منالبروز تحتالمرئى و هى محتجبه- به و اذا كانتالمرائى المتأصله- كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرائى الاعتبارئةالتىشأنها الكمون والخفاء كالماهيات السرايئة التى ما شمت رائحةالوجود والظهور وقدقلنا فىموضع آخر:انالسالكين فىالبدايات يرونالاشياء مظاهرالاسماء والصفات و فىالأوساط من سلوكهم لا يرونالمظاهر و يرونالاسماء والصفات و فىالنهايات يفنونفى نورالذات ولا يرونالاسماء والصفات كما قال على عليهالسلام [1].

قوله (ص۳۱۵، س۹) : «لعدم موافقةالطبع الذى جبلوا عليه»

قالو : مثل اهلالدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عماهم عليه الى روحالمعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامورالداثرة المغيّات بالغايات الوهميّة .

اقول : هذا بحسب جبلة البدن وفطرتهمالثانية الطبيعه- و اما بحسب فطرتهم الاولى وهى لم تبطل فهذهالاباطيل لا تلايمهم و اذا كشفالغطاء تألّموا غايةالتألّم [2] .

قوله (ص۳۱۵، س۱۵) : «حتى لا يبقى فيها احد منالناس البتة.......»

هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدسسره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذاالبعض منالجنّة ملايمه- النار و من جهنم عدم ملايمتها .

۱ـ الحقيقة صحوالمعلوم و محوالموهوم ، والحقيقة : هتكالستر و كشف السر..... و هى نور يشرق من صبحالازل... و قال ايضا كمالالتوحيد نفىالصفات عنه....

۲ـ والملائم للطبع مناف للعذاب والتألم و سياتى مناتحقيق هذهالموبصة «ج»

قوله (ص۳۱٦، س٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما فی دعاء كميل عن اميرالمؤمنين علیعليه‌السلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاد معانديك لجعلت‌النـار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيهامقراً ولا مقاماً لكنك تقدست اسماؤك اقسمت ان تملأها من‌الكافرين من‌الجنة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكـر عليه‌السلام نفی‌العموم اولا واكتفی بالملاء والتخليد ثانيا .

قوله (ص۳۱٦، س٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما فی‌الحديث «انما هی اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص۳۱۷، س۳) :

«قال تعالی : و قضی ربك ان لا تعبدوا الا اياه [3]» و فی‌الاسماء الجوشنية «يا من‌لا يعبد الا اياه» لكن‌الآية تدل علی مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفياً ساقط‌النون بالناصب لا نهياً ساقط النون بالجازم .

قوله (ص۳۱۷، س۸) : «فهو كالدواب»

فهو صاحب‌الحجاب العظيم لاالعذاب الاليم بخلاف‌الثانی كـما سيقول فيكون عذابه اليمـاً .

قوله (ص۳۱۸، س۱۲) : «ومما‌استدل به علی ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشیء يطلق علی من يأنس به و يلايمه كأصـحاب‌القران و اصحاب‌العلم والعـرفان و اصحاب‌النبی ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ‌الشرط كقوله تعالی : «من يعمل [4] سوء

۳ــ س ۱۷، ی۲٤

٤ــ س ٤، ی۱۲۲

یجزیه» ؛ ومن یعمل مثقال ذرة شراً یره»اوالمتضمن لمعنیالشرط مثلالموصول فی الذین کفروا و نحوه و صدقالشرطیة لایستلزم صدقالمقدم ولا یصادمه وجوبه او امتناعه و مجعولیة الشر والسوء لکونهما عدمین ممتنعة و کذا جاعلیه- الممکن ؟ .

قلت : هذاالمعنی و امثاله تدقیقات فلسفیة والقران منزل بلسانالقوم ولایفهمون منها ما ذکرتم علی ان مجعولیة الشر لا یمکن للوجود لانه دون المجعولیة و اما للجهات العدمیه- فلا مانع و کذا جاعلیه-الممکن غیر سایغة للوجود واما لسنخهفسایغة لان علة- الوجود وجود و علة- العدم عدمو علة- الماهیه- ماهیه- [1] والمکلف له ذات نورانیه- هیالوجود و ذات ظلمانیه- هیالماهیة .

قوله : «و سبقت الرحمة الغضب لاینافی العذاب» لانها الرحمه- الرحمانیه- التی وسعت المؤمن والکافر والمتقی والفاجر و هذهالتی اغترّ بها ابلیس حیث قال تعالی : «ورحمتی وسعت کل شیء[2]» وانهداخل فی عموم کل شیء و انت تعلم انها لا تنفع بحالـه .

قوله (ص۳۱۹، س۸) : «لاتنفعهالطاعات»

و فیالدعاء : «اللهم انالطاعة تسرك وان المعصیة لا تضرك فهبنی ما یسرّك واغفرلی مالا یضرك یاارحمالراحمین» وفیدعاء ابیحمزةالثمالی (رض) عن سیّد الساجدین «علیهالسلام» ما مضمونه مافیمناجات شیخ عبدالله الانصاری بالفارسیة «الهی چون من معصیت میکردم دوستتو محمد (صلیالله علیه وآله) غمگین میشد و دشمن تو ابلیس شاد ، فردا اگر عقوبتکنی نیز دوست تو غمگین گردد و دشمن

۱ـ هذاالکلام منالشیخ و نقل عنه المصنف والمحشی

۲ـ س ۷ ی ۱۵۵

تو شاد، الهی دو شادی را بدشمن مـده‌و دو اندوه را بـر دل دوست منه....» .
فهذا اقتباس من ذلك‌الدعاء المبارك .

قوله (ص۳۱۹، س۱۲) :

«لان کون‌الشیء عذاباً من وجه لا ینافی کونه رحمةً من‌وجه‌آخر» فان‌السمندر والحوت کل واحد منهما یری‌الآخر فی‌العذاب بحسب وقوع هذا فی‌الماء البارد و وقوع ذاك فی‌النار الحارة و نشأة العـلم‌ایضاً من مراتب نفس‌الامر و هذا قیـاس .

قوله (ص۳۲۰، س۹) : «لا یلحق آخره باوله.....»

هذا مقتضی اسم‌الله السریع فانـه سریع فی تفنن‌التجلی کل آن هو فی شـأن ففی کل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص۳۲۱، س۹) : «و حـده من فوق فلك‌البروج.......»

لان هذه‌الدار عالم‌الحس و نفوذ‌الحس الی فلك‌البروج باعتبار کواکبه و قـد مر ان‌الکواکب والطبقات السبع من‌الافلاك فی‌النار والنار معناها هاهنـا و صورتها هناك و اما فلك‌الافلاك فلاینالهالحس فهو مظهر جنة المأوی و اما سدرة‌المنتهی فهی البرزخیة الکبری و مقام الواحدیة التی‌فیها کثرة الصفات کم شئت و مظهرها فلك الثوابت الذی فیه کثرة‌الکواکب فانها اکثر من عدد‌الرمال و قطرات البحار .

قوله (ص۳۲۱، س۱۸) :

«و مجیئنا من ذلك‌العالم الذی حضیضه فوق فلك‌الثوابت...» و اوجـه اعلی مراتب عالم‌المثال انـمـا هو من جنةالله ای‌انما بدئه من جنة الافعال الابداعیة و هی عالم‌العقل الکلی بل بدئه من جنة الصفات‌لان‌الاعیان الثابتات کامنة فی عالم‌الاسماء والصفات فانها لازمة لها لازمة لها لزومـاً غیر متأخـر فی‌الوجود کلزومهـا للمسمی

والموصوف اذاالكل موجودة بوجودواحدبسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص٣٣١،س١٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكري اي : جنةالله المذكورة هي دارالمحسنين بالاحسان المصطلح المفسر في الحديث بان «تعبدالله كانك تراه[1]» المذكور في الآية الشريفة «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثاني في الآية التقوى الاخص المعتبر عند اهل السلوك[2] .

قوله (ص٣٣١، س١٨) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوّة والفعل والمجمل والمفصل» يعني في المجيىء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفي الآيات خرجنا من الفعل الى القوّة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة الوجوديتان كما في جمع الجمع او في الجمع او في الفرق الذي بالنسبة الى عالم الطبيعة جمع و بالتفصيل الكثرة التي هي من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز والانكشاف فهو في ذلك العالم اشد و اتم اما في النزول فلأنه نشأة العلم السابق وبناء العلم على التميز واما في الصعود فلأنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص٣٣٢، س١) :

«فان مجيئنا الى هذاالعالم للتمحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود[3] والاياب

١ــ اول مرتبة الاحسان ان تعبدالله كانك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام في هذاالمقام في شرحنا على الفصوص و مقدمة القيصري ط م ١٢٨٥ هـ ق ص٩٨

٢ــ هذه الآية (س ٥، آية٩٤) كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة في شرحنا على هذه المقدمه

٣ــ وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن‌القوة الی‌الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخليصنا و من مقالات الشيخ ابی‌سعيد ابی‌الخير (قدس‌سره) :

دنيا بمثال کعبتين نرد است ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ برداشتنش برای انداختن‌است

لکن هذاالتجريد غيرالتجرد الاول لان‌المبتلی بالاختلاط وعالم‌الفرق والفراق اعرف بقدر مرتبةالجمع و روح‌الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبستن است ‌‌‌‌‌‌‌‌ بهر قدر وصل او دانستن‌است[٤]

تا دهد دل را فراقش گوشمال ‌‌‌‌‌‌‌‌ دل بداند قدر ايام وصال

قوله (ص٣٣٢، س٣) : «ومختلف فی‌النهاية....»

ای نهايةالسلسلة الطوليه- النزوليه- لان افراد الانسان کانت فی عالم الجمع موجودة بوجود واحد جمعی و هاهنا موجودة بوجودات متشتتة ؛ او مختلف بعد مفارقةالابدان الدليويه؛ و ظهور بوارزخ‌الاعمال و متفق فی بدايه- التعلق لبقاء بقيّةالفطرة الاولی اذ «کل مولود يولد علی‌الفطرة» .

قوله (ص٣٣٢، س٥) : «او ظل‌النفس...»

کلمة او للتقسيم و هذا اقتباس من‌قوله تعالی : «انطلقوا الی‌ظل‌ذی‌ثلاث شعب» لا ظليل ولا يغنی من‌اللهب .

قوله (ص٣٣٢، س٦) : «مادامت‌السماوات‌والارض....»

ای سماوات الآخرة و ارضها و اشکال التوقيت مدفوع کاشکال المثبة کما

٤ـ والمتکلم بهذه‌الابيات هوالعارف‌الرومی «دفترالاول من‌المثنوی فی بيان مکالمة الشيطان مع رب نوعه معاوية‌بن ابی‌سفيان المسمی بخال‌المؤمنين عند بعض‌العامةالعمياء»

ميدهد جان را فراقش گوشمال ‌‌‌‌‌‌‌‌ تا بداند قدر ايام وصال

ـ س ٧٧ ی ٣٠

يأتي بعدسطر ونوضحه والمتكلمون اجابواعلى اصولهم حتى انه تعرض له التفتازانى في المطول .

قوله (ص۳۲۲، س۸) :

«واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء في الآية اى: احتاجوا في الاستيناس بالصورالموافقه الملايمه الى ان يأتى حين مشيئةالله تعالى و عمل الفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرص و ملكته في قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكل مال اليتيم ظلماً فى قوة مشيتهم اكل النار احقاباً و قس عليهما والملايمة تستدعى تبدل مشيتهم بمشيةالله تعالى المتعلقة بالخير بل بذاته وصفاته لا يحب الا نفسه ولايلتفت الى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعال لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المغنى للغير و صفته و فعله فقوله : «فعلم» . الفاء فيه للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول استدلال من باب الغايات فالمراد بالفطرةالاصلية التى هى فوق الارادة التى هى العقل كما ان المراد من الشهوة ميل الحب الحيوانى وهو الجوهرة اللاهوتيـة التى هى فوق الجوهر الجبروتى و هى التى تـوجد منهم في كل انسان قل او كثر استشعر بـه ام لا والمـزيّة فى الاستشعار و تسمى في عرف العرفاء سر الحقيقة و يفسر بما لايفشى من حقيقة الحق فى كل شيء و هو الاول كما قال على عليه السلام : «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله» فكما انه في الاول «كان الله ولم يكن معه شيء» ولا اسم ولا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك فى الآخر لايبقى الا وجهه و وجهه مشيته .

۱ـ لان القيامة عبارة عن الفناء الحقيقى بحيث لايبقى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسمائه المفنية للحقائق يفنى كل شيء فى ذاته .

قوله (ص٣٣٢، س١١) : «حتى يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتيك اليقين[١]» اى انهم مقيّدون تحت قيدالطبيعة او قيدالعقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» اى يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعّد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضاً فى قوله تعالى «واما الّذين سعِدوا[٢]» الآية .

قوله (ص٣٣٢، س١٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبيّة.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقّابر و محابس البرازخ فان من لم يصل الى عالم العقل هاهنا[٤] كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى[٣]» بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربوبيّة و هذه الحضرة واسعة سعه‌ٔ غير متناهيه‌ٔ و وحدتها وحدة حقه‌ٔ لا عدديه‌ٔ فغايات كل كل محاطة لغايه‌ٔ و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهيّه‌ٔ و تشبيهيه‌ٔ فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهيه‌ٔ و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهيه‌ٔ بل ذاته المحيطة اذالانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطفيّة اوالقهريه‌ٔ و اما فى الحقيقه‌ٔ فحشرهم الى اسمائه اللطفيّة و اسمائه القهريه‌ٔ واسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

١ـ س ١٥، ى ٩٩ ٢ـ س ١١، ى ١١١ ٣ـ س ١٧، ى ٧٤ ٤ـ الحكيم المحشى والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المعاد و نحن قد حققنا هذه المسالة فى شرحنا على الفصوص

جميعها عليا و هو للكل مطلوب و لقلوبهم‌مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص۳۲۳، س۱۶،۱۷) :

«الاشراق‌الثالث في مؤافاة الملائكة» اي‌الداخلة وهم رقايق ملكاته من‌الصور الصبيحة المليحة اوالصور المهوله‌ الموحشه‌ و اماالملائكه‌ التي تأتي في‌الاشراق‌ـ التالي لهذاالاشراق فهي‌الخارجة والداخلة كما سنبيّن فالمراد من‌الداخلة هاهناـ الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لاهل الرحمة الىـ الصواب بل‌القوى جميعا باعتبار وجوهها‌الى‌الله من‌الداخلة .

قوله (ص۳۲۳، س۶) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن‌الصور البرزخية و احيتها بالصورالاخروية و قد مرالفرق .

قوله : «التي بكل واحد منها» اي‌الحس المفهوم من‌الحس و هكذا قوله بالزبانية كما في قوله تعالى : «سندع‌الزبانية[1]» من زبن اي دفع وساق .

قوله : «لانها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم‌الحس لمطلق‌الخلق ان ليس لهم غيرهامن‌الكرام‌الكاتبين والملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مع وجودها في‌الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها وقس‌الحيوانية .

قوله (ص۳۲٤، س۳) : «وعددها تسعة عشر»

هي روحانية الكواكب السبعه‌ والبروج الاثنى عشرالمدبرة لعالم‌الطبيعة‌التي هي نار جهنم و لتطابق‌العالم‌الكبير والعالم‌الصغير فمدبرات البدن الناسوتي ايضاتسعة

۱ـ س ۹٦، ى ۱۸

عشرالقوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة الغضبيه .

قوله (ص٣٢٤، س٥،٦) : «الا ان كتاب الحسنات......»

هم النفوس المنطبعة الفلكيه او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئيه لان الصور التي هي مبادي الاعمال انما هي بنحو التصور الجزئي فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثاني و بطبايعها الخامسة من الصنف الاول و لعلك تقول ما ذكره من التسمية ينافي ما في دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئات اصحاب الشمال لايسمون بكذا والداعي من اصحاب اليمين .

قوله (ص٣٢٤، س٨) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة الفياضة للصور الكليه على العقول بالفعل و هم الخزائن التي قال تعالى فيها «وان من شيء[1] الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هي الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقه فهاتان الطايفتان ملائكه خارجيه .

قوله (ص٣٢٥، س١،٢) :

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية» هاهنا شبهة تطرء على كثير من الاذهان و هي : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما في الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس في

---

[1] س ١٢ ى ٢١،٤٣

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيه و قوة خياليه و قوة متخيلة وقوة وهمية اينما ذهبت و تدور هي معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعي يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه مـا لهو ولـده في الدنيا ولا يتسلى بصورتهما الخياليّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مألوفاته وعقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب حزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المـعذب لا يتمـكن من تخيّل مألوفاته على صور معهودة له في الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً في الدنيا يصير اكل النار في الآخرة و هذ هـو في حسه و خياله هناك كمـا في جانب مظاهر اللّطف فـان ايثار الزّكاة هاهنا جلوس على شاطي نهر العسل هناك وهذا من خاصيّة تبـدل النشآت كتبدل سنى القحط «بسبع[1]» بقرات عجاف» ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كـل من تصوره لفنون الحلاوى واللذايذ الجزئيّة الاخرى ماهنا اكثر و أتم و اشد و افلح وانجح هناك و كل من لم يتصور هـذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلاّ و هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بـل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكل الزقوم والضريع و تصورهما واحساسهما هناك بل من شدة فضايـح الاهوال و عظايم العذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ماعهد في الدنيا ولا من تصورها على

۱ـ س يوسف ، ی ۲۸

نحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقها و فقدانها .

قوله (ص ۳۲۷، س۱٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هوالروح البخاری و بالانوار الحسیّة یمکن ان یکون عبارة اخری للارواح تشبیهاً لها بها فی الصفاء واللطافة کماشبّهوا دم القلب بالزیت وهذا الروح بالسراج الا انه لا یساعده ما فی سفرالنفس فی مثل هذاالموضع اذا اراد بالانوارالاضواء الشمسیّة والقمریه والسرجیّة و جعلها احدی هیولیات هذاالعالم الطبیعی وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشکال کما یشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ایضاً ولکن کونها محلاً للالوان والاشکال بناءً علی ان المحل هاهنا اعم من الصدوری والحلولی والقبولی اعم من الانفعال والموصوفیّة و قوابل عالم الآخرة لیست الا صدوریّة و قبولها لیست الاالموصوفیة و قیامها بالنفوس قیام عنه لا فیه ففی الانوار والاضواء الحسیّة ان بنینا علی مذهب من یجعلها واسطة فی الثبوت للالوان والتمثیل لما کان لتوضیح المقصود قد یبنی علی المذهب الفاسدفالامر فیه واضح و الا فهی واسطة فی الظهور لهافهی محل صدوری لظهورها لاغیر اذمعلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص۳۲۸، س۱۱) :

«والا فتلك الصور اشدّ جلاءً...» اما انها اجلی و اظهر فلأنّها علم والعلم وجود نوری اذ لیس وجوده للمادة بل للعالم و هی ایضاً نور اسفهبد و ایضاً هی ادلاء علی الصور الخارجیة و لولا الماء مثلاً فی خیالك لما طلبت الماء الطبیعی لانّ المجهول المطلق لا یطلب و لولا بناء بیت فی خیالك لما بنیت البیت الخارجی او لما امرت ببقائه و قس علیهما و اما انها اقوی فلأنّها قائمه بذاتها و باطن ذاتها لابالمواد

والموضوعات و انها ابقي ولا يتطرق اليهاالفساد اذ ليست مركّبة حتي ينسحب عليها حكم كل مركّب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعـدم بطروٴالضد على محل الضد ـ الآخر و هى عالم مثالك الاصغر و عندالشيخ الاشراقى من موجودات عالم المثال الاكبر وايضاً قوة وجودها لكونها مبادي الحركات وعلل الافعال .

از خيـالى صـلحشان و جنگشان

و ايضاً قد مر ان ضعفها مادام كونها مرائى لحاظ الخارجيات وهي انفسها ايضاًخارجيات وكونها ذهنيات انما هو عندالمقايسة كماقرر في مقرّه و بالجملة ضعفها بالنسبه الى الصورالخارجية و توقع النفس منها آثـارتلك والغفله عن كون تلك الآثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلاالوجودين او مطلق الماهيّة و ايضاً ضعفهـا بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة في وجودالنفس المنشئه ايّاها و وجودالنفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى ومعشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور ـ الضعيف فى مشهدالنورالقوى .

قوله (ص٣٢٨، س١٥، ١٦) :

«يقدر ان يتصور فى عقله ذواتا عقليّة مجردة هى مثل نوريّة افلاطونيه» وهذ. بناءً على ما هوالتحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقليه مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فى عالم الابداع [1] .

١ـ هذا اكله فى اوايل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى من هذاالمقام و يحيط على العقل وكان العقل كالسموات مطوى بيمينـه لان يـده يدالله وهـذا من خواص وجودالجمعى لذا قيل «يدالله مع الجماعة»

قوله (ص۳۳۰، س۸) :

«والغضب صفة نفسانیّة موجودة فی عالم باطنه» بل فی باطن باطنه و هوالعقل الفعال قاهریّة الوجود و فی باطن باطن باطنه قهاریةالوجوب و مع ذلك الشموخ یتنزل الی ان یصیر غلیان الدم و ضربان الشرائین .

قوله (ص۳۳۰، س۱۵) :

«لینکشف لذوی البصیرة ان المحشور....» الغرض من هذاالاشراق علی ما اشار الیه دفع ما فی بعض الاوهام العامیةالهیولویه لان الانسان بهذه الاعضاء عبدالله او عصاه فلا بد من المکافاة منها فحقّق المصنف (قدس سره) ان محل اللذّة والالم لا بد له من الشعور لان المشاعر هوالملتذ والمتألم کیف واللذّة ادراك الملایم والالم ادراك المنافر والمدرك للجزئی هوالنفس الحیوانیة .

قوله (ص۳۳۰، س۱۸) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جمیع ما یطرء علیها» لانها وجودات و فعلیات لها سواء الملایم للنفس اوالغیر الملایم .

قوله (ص۳۳۱، س۳) : «وکذا قوی الجوارح»

لعلك تتحاشی عن هذا؟ لان القوی دراکة فاذا ادرکت الغیر الملایم اوجعها فکیف تستعذبها فاعلم انه اشار الی دفع هذا بقوله : «بما تراه فی ملکها....» ای الآلام ترد علی النفس بما تراه فی قواها وجوارحها خلاف ما تحب و ترضی و تأنس و تهوی وینتقل هذه منها الی النفس بالعلم الحضوری فالمراد ان القوی الحالة والجوارح التی هی محالّها تستعذب الکل اذا اخذت بشرط لا مفصولة عن النّفس والمراد بالنفس الحیوانیة الانسیّة ای المتصلة بالنفس الآدمیة یظهر ذلك بکون الغیر الملایم فی

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتةاليها لاستغراقها فى شأن مهم و ليست مـا فىالمشعر مغدبا لها و الى هــذا اشار فىاواخر هذاالاشراق بـ : «ان المريض اذا نام وهو حیٌ والحسعنده موجود والجرح.....» فالمدرك هوالنفسالحيوانيّة لاغير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبعالنفسالحيوانيّة الناطقه التى هى امر ربانی و سر سبحانی و اینما تحقّقت بالفعل لا شأن لهاالاالسـعادة وان يكونالشهـوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص منالعـذاب والشّقاء «انالله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهمالجنّة» .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) : «واماالنفسالناطقة»

اىالعقل النظرى .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) : «فان بقى فىالبرزخ....»

اى فرض عكسالاول .

قوله(ص۳۳۱، س۱۹) :

«فحشرالاجساد الىالاجساد و حشرالنفوس الىالنفوس» فانالاجساد فىالحركة الاستكماليه جوهرية او عرضيه الى ان تتحول الىالصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانيّه فىالحركه جوهرية او عـرضيّة استكماليتين حتى تتحول الى النفسية الاتم اوالعقليه الاكمل اوالعقولالعرضيّة المسماة بارباب الانواع وبالجمله يحشرالصور الىالصوروالمعانى الىالمعانى الا ان بعضالنفوس التى لها تخيل و وهم و حفظ و بالجمله تجرد برزخى لها شعوربهوياتهـا هناك ايضا بلا ثـواب و عقاب تشريعيين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناطالتكليف .

قوله : «كما فى ظاهره يوم الآخرة» لأنّ باطنهالّذى هاهنا تصير ظاهراًهناك

«كشفنا عنك[1] غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص٣٣٣، س١٢) :

«اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب.....» فهذا هو التضاهى الخيالى هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربى وقد نقلها عنه فى اواخر معاد سفر النفس وقد غيّر بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة . بدله هناك «وفى الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا» و نحن نوضح لـك عباراته فقوله : «وفى الآخـرة يكون باطن الانسان ثابتا» المراد بالباطن هنا روحه الّذى قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كليا و قد يكون عقلاً جزئيا و ظاهره هناك جميع صوره الاخروية المثاليّة التى هى كاظله لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه هاهنا فى الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اى انما كان ظاهر صورته فى الدنيا ثابتا لانّه يبقى عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر فى بطونه كما فى قصيدة الشيخ الرئيس فى النفس الناطقة .

محجوبة عن كل مقلة عارف و هى التى سفرت و لم تتبرقع

و فى بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى: و يكون باطنه فى الآخرة اى : روحه غير ظاهره فى الآخرة ؛ اى غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اى : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى: «بل هم فى لبس من خلق جديد» و قوله:

---

[1] ــ س٩، ى١١٢ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة فى مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها فى الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه فى شرحنا على هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع باطنه في الدنيا ، و كـذا في الآخرة» و انما لم يذكره لان ظاهره في الآخرة عين هذا الباطن الدنيوي كما قرّره .

ثم ان عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهي الخيالي انما هو لاجل ان عالم الخيال في تفنّن الصور الخيالية آيه ومثال لتفنن التجلي الالهي .

قوله (ص۳۳٤، س۱۳) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعني ان التفنن في التجلي لا ينثلم به الوحدة الشخصية التي لحـضرة المتجلي فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشيء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصي اذا صار مرة خجلاً و اخرى وجلاً و تارةً راضياً و اخـرى غضباناً اوصحيحا او مريضا و هكذا لا يصير اشخاصا بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص۳۳٥، س۱۷) : «واما البرازخ العلوية»

هذا مشى على وتيرة الاشراقيين فانهم يطلـقون البرزخ على الجسم فيـقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و البرازخ السفلية . و يريدون العناصر كـما لا يخفى على الناظر في كتاب حكمة الاشراق .

قوله (ص۳۳٦، س۲) : «بل هي عين الخيـــال»

اى في انها مطبوعة على الطاعه لنفوسها كالخيال المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس في الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض ائتيا طوعاً و كرهاً[1]» والطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هـذه الاجسام العنصرية و طبايعها فانها

۱ـ س ٤١، ی ۱۰

غير مجبولة على اطاعــه‍ النفوس و بهــا يتحقق الاعياء كما مر فالطــبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكيّة من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفــلك كالجسم الخيالى غير طبيعى ولا مادى و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ يوجد فى كلامه .

قوله : «و هذه الزرقة» فلا ينافي لطافتها بان يقال اللطيف فى الغاية ينبغي ان لا يرى لكن النوريه‍ لا ينافيهــا .

قوله (ص۳۳۸، س۱۸) : «فيشاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناء على رأيه من ان ادراك الكليات العقليه‍ بمشاهدة العاقلة ارباب الانواع فى عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال فى هذا المقام يشاهد المجردات و هى قسمان احدهما مجردات هى عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع فى اوايل الامر و هى الكليات المجردة والآخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هى الجزئيات المجردة اى ممنوعة الصدق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول و الفناء .

قوله (ص۳۳۹، س٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلى لانهاية لافراده و من مدركات ارباب هذا العالم‍ـ الوجود المنبسط على الكليات والجزئيات و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين الحيوة الغير المتناهية والعلم والقدرة والارادة والتكلم و غيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات والمحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلــها تحت الحكمة الطبيــعه‍ باقسامها الثمانية‍ـ

المرتبة و كلها تحت الرياضيات المنضدة التى اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهى الذى هى سيد جميع العلوم و افضلها الالهى بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» اى يترقى من السير الى الله الى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحيوة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقا و تحققا .

قوله (ص۳۰۳۹ س۱۱) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعانى الجزئية....» فانه بين المعانى الكلية و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء والمشى على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئية «مثلا» وهى غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئية ليست كذلك ؛ لانها من المعانى وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلى كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسفر النفس[1] من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب[2] فى التفسير[3] و نحوهما و نحن ايضا فى تعاليقنا على هذه علقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

۱ـ الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ۷۸ هـ ق ص۲۱۴،۲۱۵ .

۲ـ مفاتيح الغيب ط قديم گ ص۷۸

۳ـ ذكر هذا التحقيق ايضا فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه قدسه . و اجبنا عن المناقشة التى اورد عليه الحكيم ـ المحشى . اعلى الله مقامه .

«ان الوهم يدرك العداوة مثلاً و هى معنى كلى عقلى مضاف الى صورة جزئيه خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل المقيد.

فكتبنا هناك لو كان كذلك[1] لكانت العداوة نوعاً منحصراً فى الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة، القائمه بالنفوس الانسانيه وكذا المحبه نـوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئيه والرغبات الخاصة القائمه بالنفـوس بالنسبة الى محبوباتها: معدنيه كانت او نباتية او حيوانيه او انسانيه اوغيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئيه بين العداوة الجزئيه والمحبة الجزئيه و نسبه المماثله بين عداوة و عـداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبه الجزئيه و ممدوحيتها وبين العداوة الجزئيّة و مذموميّتها فان هذه و امثالها معانى جزئيه موهومه افـراد للنسبة الكليه المعقولة وقس عليها جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنويه لا صوريه و ليس بان المحبه لم تكن الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الأب والأم والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصيه المدركة للوهم مبادى الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكليه ولا شكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئيه ايضاً مدركها الوهم بـل مدركه افراد المحبـه نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت او من الموت.

۱ــ و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلا و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ۱۲۸۷ ه‍ ق ص۲۱٤ الى ۲۱٦

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون بادراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر اللطف والقهر .

قوله (ص۳٤۰، س٥) :

«فمنهم الارضيّة ....» جميع المبادي المفارقة و هي القوى الفعليه- الجوهرية والعرضيه- والقوى الفعليه- الفلكيه- من طبايع الافلاك و نفوسها والمبادي البرزخيه- والمبادي- المفارقه- ملائكه- اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكه- الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلنـاه ملكاً لجعلناه رجلاً و للبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضيه- منهم هى النفوس الحكيمة الطبيعية والسماواتيه- منهم هى الحكيمه- الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص۳٤۰، س۷) : «وما عدا ذلك»

اى ماعدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهمـا والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقى .

قوله (ص۳٤۱، س٦) : «وكمال القوة الحاسة»

الاولى كما فى كتابه المبدء والمعاد وغيره ان يجعل احدى الخصايص كمـال العقل العملى اوالقوة المحركة الشوقية وبالجمله- القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التعقل لا ان يجـعل الجميع مبادى الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى الاشراق الثالث والعذر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

۱- س ٦ ، ی ۹٦

ذوطورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة فى تعريف الحيــوان فصلين فى مرتبة واحدة له .

قوله (ص۳٤۲، س۵) : «يسمع به الكلام المعنوى»

والحديث الربانى هو الكليات العقلية التى هى كلمات الله و خطاباتـــه مع القلوب ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعــل اللسان على الفؤاد دليلاً .

قوله (ص۳٤۲، س۱۵) : «فى مقام هورقليا»

اى : سماوات «عالم المثال» والمراد بغيره «جابلقا و جابرصا» و هما من مدن عالم المثـــال[۲] .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولى» اى مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته التى هى كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيهما الولى و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غيرذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان انها كلمات الله و احكام الله ناسخه كانت اوغير ناسخـــه .

قوله (ص۳٤۳، س٤) : «وهذا ايضاً ممكن......»

و كيف لا و من كان للايتام كالاب الرؤف و للشيوخ العجزة كالابن الشفيق و للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم فى النفوس و ارواحهم فى الارواح و هــم قلب العالم الكبير و يدالله و عين الله و اذن الله و مشيئة الله و قدرة الله فلا غرو فى صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

۲ــ واعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اسماء مدن الغيبية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليهـا فى الاعتقاديات والمعتمد فى العقايد مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن‌الاوهام...» ای اوهام ذوی‌الامزجه‌ٔ انفسها فالوهــم‌العامی کالخوف عن‌المیت بمیت والوهم شدیدالتأثیر بالتعوید لمن تتبع‌الوهم فی احکامــه بخلاف من یخالفه فیها کمن‌یبیت فی‌المقابر وحده فانه یرفع شدةالتأثیر الفطری .

قوله (٣٤٤، س٤) :

«جوهرالنبوة کانه مجمع‌الانوار العقلیّة والنفسیه‌ٔ والحسیه‌ٔ....» استعمال‌لفظ کان اما باعتبار انه یترائی من‌المجمع‌الواحد بالاجتماع والحال ان للنبی وحدة حقّة ظلیّة .

کیف مدالظل نقش انبیــاست　　　کو دلیل نورخورشید خداست

و اما باعتبار ان‌الانبیاء والاولیاء عقول صاعدة من سلسله‌ٔ العایدات والانوار القاهرة العقلیه‌ٔ من سلسله‌ٔ البدایات فباعتبارالتفاوت بینهما کان تنزلات الوجود و معارجه دوریّة لا استقامیه‌ٔ و انعطافیّة واما باعتبار ان‌الکلام فی مطلق‌النبوة و الا ففی نبیّنا «صلی‌الله علیه و آله» الذی هوفی‌اعلی مراتب‌النبوة واشمخ‌مقامات‌الرسالة وخاتم اولی‌العزم وصاحب مقام «لی‌مع‌الله» و ذوالتمکن والاستقامة فیه هو حاق‌الواقع و متن نفس‌الامر .

قوله : «قد یکون فلکاً مرفوعاً» لعصمته قال : نبینا «صلی‌الله علیه و آلــه» : «شیطانی اسلم علی یدی» [1] .

قوله : «و بطبعه....» ای بطبعه‌المجبول لاالطبع المجبور و قد مضی‌الفرق بینهمــا .

۱ــ بدست او چو شیطان شد مسلمان　　　بـزیر پـای او شد سایه پنهـان

قوله (۳۴٤، س۱٦) :

«علی وجه‌التابعیّة....» ای بحسب‌الباطن کتابعیة‌العقل بالفعل للعقل‌الفعال و تابعیة‌العقل الفعال لعقل‌الکل اوالکلام من باب تغلیب‌العلم بالحقایق لیشمل‌الاحکام‌ الفرعیّة والآداب و ذلك لان‌الاصول لا یقبل‌التقیید کمسائل‌اثبات‌النبوة ومایتوقف علیه من معرفة‌الصانع و علمه و قدرته علی‌عدم اظهارالمعجزة علی یدالکاذب و غیر ذلك بل فی مقام‌الولایة‌المطلقة محمد وعلی(سلام‌الله علیهما) نورهما واحد[1] .

قوله (ص۳٤٥، س٦) : «فیتوهم لردائة نفسه...»

فهذه‌النفس من عالم‌الامر کقوة طبیعیّة من‌عالم‌الخلق تفعل‌بالخاصیّة کالمغناطیس وخاصیه‌ الوجود فی عالم‌الامر اقوی و توهم‌السقوط لا یلزم ان یکون بخطوره بل ضیق وجوده و جلوة عظم‌الجمل مثلاً فی‌نظره یوجب‌السقوط .

قوله (ص۳٤٥، س۱۱) : «و تعلیم‌الاسماء‌الحسنی،...»

ای تعلیم‌الله تعالی اياه فعلیّة‌الاسماءو تخلقه و تحققه بها او تعلیمه‌الملائکة‌ الاسماء‌الحسنی لان آدم ملقب بمعلم‌الملك کما قال‌تعالی: «یا آدم انبئهم‌باسمائهم[2]» .

قوله (ص۳٤٥، س۱۸) : «واما اولوالالباب.....»

و لذلك یرجّحون‌المعجزات القولیّة علی‌المعجزات الفعلیّة و یقولون ان‌ المعجزات الفعلیّة یوجد عندنا نظایرها کما تشاهد عن اهل‌الباطن و لذا کان‌القرآن الکریم اعلی‌المعجزات لاشتماله علی‌المطالب‌العالیه‌ من‌الالهیات .

۱ـ والاحادیث‌الدالة علی اتحاد نورهما (علیهما‌السلام) کقوله (ص) : انا و علی من نور واحد . کثیرة منقولة عن‌الفریقین العامة والخاصة .

۲ـ س ۲، ی ۳۱

قوله (ص٣٤٦، س٤،٥) :

«على الواح النفوس السماويّة ، او صحايف المثل الغيبيّة....» اشارة الى طريقتى المشائيّة والاشراقيه- من ان صور الكاينات قبل نزولها فى المواد العنصريّة امافى النفوس المنطبعة الفلكيه- بنحو الجزئيه- او فى عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضا دالّة على عالم بالجزئيات و هذا كما ان ادراك الحقايق الكليه- و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كليّة فان النفوس الفلكية عالمه- بحركاتها و لوازم حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كليّة تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية في تلك الصور و هي...» اى لهذه الصور الماديّة فى عالم الكون والفساد نظاما ينجر تحت النظام التمادى ونظام صورها الادراكيّة الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخياليّة بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبه- و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقليّة تدرك الكليات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسيّة .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه الترديد بين النفي والاثبات ليكون اضبط في الذهن ان يقال ان الصور التي تدركها النفس في النوم اوفي اليقظة اوفيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بـذلك العالم اولا، والاتصال كما سيشير المصنف «قدس سره» اليه اما لقوة النفس او لضعف العايق اولهما جميعاً و ضعف العايق اى الحواس امابالفطرة او بـالاكتساب او بالمرض فان لـم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجري مجراها و ان كان بالاتصال به وهو في النوم فاما تثبت كليّة او جزئيه فان تثبت كليّة فالمتخيله التى من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الكليات بصور جزئيّة تنطبع في الخيال ومنه في الحس المشترك فتشاهد فان لم يكن اختلاف الا بالكليه والجزئيه كانت الرؤيا غنياً عن التعبير و الا كانت محتاجة اليـه كما سيأتي و ان تثبت جزئيه ولم يتصرف المتخيله فيها و شاهدها البنطاسيا علـى وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غيـر حاجة الى التعبير و ان تصرفت المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكه بدعاباتها بحيث لايمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث الاحلام ايضا واما ليس كذلك بل صورتهـا بصورة لازمه او ضده او شبيهه او مناسبه فـانّ النفس اذا نالت العلم حاكته المتخيلة بصورة اللبن او ادركت العدو حاكتـه المتخيلة بالحيّة اوالذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولدلها بنت و نحو ذلك فهذا هو الرؤيـا المحتاجة الى التعبير و هو تحليل بالعكس اى الرجوع من الصور المنتقل اليها الى اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هوفي اليقظة فان لم يتصرف فيهـا المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيـاً صريحا او الهاماً صحيحا غير محتاجين الـى التأويل كرؤيا لايفتقر الى التعبير فالتأويل في اليقظة بمنزله التعبير في الرؤيا و ان تصرفت المتخيلة تصرفات مناسبه يمكن ان يعاد الى اصلها افتقرت الى التـأويل و ان امعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع الى الاصل فلا تأويـل

لها بل تشبه المنامات التي هي اضغاث الاحلام وقد ذكروا لاضغاث الاحلام اسباباً ثلاثة ـ الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهي مخزونه في الخيال فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثاني ان المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها بالاشياء الصفر والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكتها بالاشياء السود والدخان ومن غلب على مزاجه البرد حاكتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه الرطوبة حاكتها بالمياه والامطار و من هنا شرط التنقية قبل الرياضه في آخر شرح حكمة الاشراق .

قوله (ص٣٤٧، س١٣) : «والثاني كما في المصروعين....»

فيه لفٌ و نشر غير مرتب لان الثاني كان قسمين الضعف الطبيعي والمرض .

قوله : «فيكون تارةً عند المنام» الى قوله : «و تارةً» هذا ظاهر في الآداب والاحكام من الانبياء الموحى اليهم في النوم .

قوله (ص٣٤٨، س١٠) :

«فيظهر ظاهر في الاخبار بالمغيبات الجزئيه المستقبلة ....» ففي الكلام اشارة الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة في انكشاف الحقايق والاسرار الحكمة الالهيه والاولى تأخير قوله وتمام ارتفاع الحجاب .... عن قوله : و تارةً ينقشع اي عند اليقظه ، كما لا يخفى .

قوله (ص٣٤٨، س١٤،١٥) :

«فتارةً يكتسب الصواب» يحصل و نحوه .

قوله (ص۳٤۹، س۱) :

«والثاني» اى ما تهجم تسمى حدساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بان‌الحدس توجه الى‌المطلوب و ظفر بالحدالاوسط دفعةً لاكما فى‌الفكر اذفيه حركة و فحص للذهن حتى يظفر بالاوسط والالهام ورودالمبادى‌المرتبة اولاً والتأديه الى‌المطلوب ثانياً .

قوله : «الى ما لايطلع معه على‌السبب‌المفيد......» اى على رقيقته و حقيقته كلتيهما واماالحقيقة فيطلع عليهاالكل ولكن بالتفاوت فى‌الوضوح والنورية .

قوله : «ومشاهدة الملك‌المفيد للصور العلمية[1]» اى مشاهدة حقيقة الملك‌التى لها سعه و احاطه بالعقول النظريه والعلميه كما قال نبينا صلى‌الله عليه و آله فى حق جبرئيل عليه‌السلام رأيته و قد طبق‌الخافقين وقال‌الله تعالى : «علّمه شديدالقوى» فى كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان‌النبى(ص) نازلة من‌الباطن على حسه فانها رقيقه تلك‌الحقيقه و مشاهدة العلوم‌الحقيقيه والحقايق‌العقلية فى‌اكسية الكلمات‌الفصيحه المليحه المسموع له‌النازلة من‌الباطن فانهارقايق‌الحقايق‌العلميه فلمشعرية النورين كليهما حظ عظيم بل قد يحصل لمشاعره‌النوريةالاخرى حظوظ عظيمة بمدركاتها النوريه الصوريه الصرفه الا ان‌المشعرين هماالعمدة فى‌التبليغ كمافى‌الآية‌الاسراء «انه هو السميع البصير» .

قوله (ص۳٤۹، س۱۰،۱۱) : «كما قال سبحانه»

انما كان‌الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فيه بالنسبه الى‌الوحى ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقايق المذكورةوالثالث و هو ارسال‌الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال‌المصنف (قدس‌سره) لان‌المعلمين اشعةالرسل كما ورد «سلمان منا

۱ـ لان‌الصورالعلمية والنظرية يرتسم فى‌النفس من عالم‌العقول والصور رقايق العقل .

اهل البيت[1]» .

قوله (ص٣٥٠، س٩) : «فاذ اتم وجود العالم بصورته.....»

لعلك تقول هذا الكلام تدل على تقدم صورة العالم على مادة الانسان والحال انه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كمامر بل لا صورة للعالم الا بالانسان فنقول: ليس المراد بالتمامية في السلسلة العرضية بل في السلسلة الطولية الصعودية كمامر انه في الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم مملوءاً من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى تمامية عالم الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمة التي من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها في الصعود واستدعت باستمدادها الكلي آدم النوعي و قوله : «فاراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اولا عاظم افراده ، و لا الفاء للتعقيب الزماني بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كارادة الانواع الاخرى عند المشائين الصور المرتسمة في ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراقيين العقول العرضية و المثل النورية و معلوم ان العقول فعالة فيمادونها مقتضية للاظلال فيها بثة وعند العرفاء اسماء الله الحسنى في المرتبة الواحدية و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاء الانسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله» فاسماء الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابتة في الازل اقتضتها فيما لايزال و قوله : «وثانيا عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجود النفس الانسانية كما قيل الدنيا والآخرة حالتاك و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره) :

١ـ لرفع الحجب السوالية بين السلمان و اهل العصمة وهو رفي ، صار من اهل العصمة .

طاعت روحانیان از بهر تست		خلدودوزخ عکس لطف‌وقهرتست

لان‌الانسان اذااکتسبت العلوم والمعارف‌الایمانیة والاخلاق‌الحمیدة صار انواراً و جناناً و هی مظاهراللطف و اذااکتسب‌الادراکات الجزئیـه‌ الظلمانیه‌ والسرابات المجازیة والاخلاق‌الرذیلة‌ صار نیراناً وجحیماً و هی مظاهرالقهر و قد مر ان معطی الوجود لای شیء کان هو واجب‌الوجودولکن لقدرته الفـعلیة درجات و لفاعلیته مراتب حتی ان فاعلیةالقوی المفارقة‌ والمقارنه‌ جمیعا اولا‌ فاعلیه‌ الله تعالی وثانیاً فاعلیتها فی‌الدنیا والآخرة .

قوله (ص۳۵۱، س۱٤) :

«فیتطرق فیهاالمحو والاثبات» فان‌النفس‌الفلکیة بما هی نفس مرتبة فیها تمحو ومرتبه‌ اخری تثبت ففیهاالتغیر علی سبیل‌الاتصال و تجددالامثال وهکذا فی صورها العلمیه‌ .

قوله (ص۳۵۱، س۱۷، ۱۸) :

«اقلام رتبتها دون مرتبة القلم‌الاعلی......» لیس‌المراد بهذه الاقلام العقول العرضیة التی فی‌الطبقة المتکافئه‌ ولاالنفوس الکلیة لان‌المجرد اثره مجرد فآثارها انما هی‌الکلیات العقلیه‌ و هذه‌الصورالتی‌کتبتها هذه‌الاقلام جزئیه‌ قدریه‌ فالمراد بهاالنفوس‌الجزئیة الفلکیه‌ لکن لها اعتباران تعلقها بالموادالفلکیه‌ و بهذا الاعتبار هی الواح‌المحو والاثبات کما قلنا واعتبارتعلقها بما فوقها و هی بهذاالاعتبار اقلام وایضا هذه‌النفوس متحرکة جوهراً و فی‌هذه‌الحرکة الفاعل‌والقابل واحد لان‌الحرکة الجوهریة‌ ذاتیه‌ والذاتی لا یعلل والقبول‌بمعنی‌الموصوفیة یجتمع مع‌الفاعلیه‌ کما فی‌مبحث‌الحرکة من‌الاسفار : ان تعلق‌الحرکة بالفاعل والقابل فی‌الحرکه‌ فی‌الاعراض

يوجب اختلافهما و فی‌الجواهر لا یوجب اختلافهما کما فی لوازم‌الذوات و لوازم‌ـ الماهیات .

قوله (ص۳۵۲، س۱۰۲): «لایرتفع ابداً»

اذ ما وقع کما لا یرتفع عن مرتبته التی له من مراتب نفس‌الامر کذلك لا یرتفع عن مطلق نفس‌الامر لان ارتفاع‌الطبیعة بارتفاع جمیع‌الافراد و ایضاً علم‌الله لا یرد ولا یبدل .

قوله (ص۳۵۳، س۱٤) : «ان لله عباداً ملکوتیین.....»

هم‌النفوس الفلکیّة اذ لا ارادة لها سوی ارادةالحق فلا تحریك ولا ارادة لها الا بارادةالله تعالی ولا حول ولا قوّة لهاالا به اذ لیس لها هوی و شهوة بل کلها مقهوره مطموسة ممحوقة عنده و کلیّه الکبری و هی «کل من یکون کذلك» یکون فعله فعل‌الحق تشیر الی مورد آخر وهو عبادالله‌الصالحین فان من ارادته و کراهته الفعلیتین اوامره و نواهیه التکلیفیّة فحیث انهم لا شأن‌لهم الاالامتثال وانهم مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهیه‌لم‌یکن لهم ارادة الا ارادةالله ولا کراهة الا عمّا کره‌الله عنه اذ لم یبق لهم هوی‌مخالفة و تمرد الاالطاعة فارادتهم‌مستهلکة فی ارادته اذ رفضواالهوی وامتثلوا اوامره‌وهی ارادته فترددهم و بداهم و نحوذلك تنسب الی‌الله‌تعالی .

فمنها ما هو فی‌القرآن‌المجید: «فلما اسفونا انتقمنا منهم[1]» ومنها مافی‌القدسی: «ما ترددت فی شیء [انا فاعله] کترددی‌فی‌قبض نسمة‌المؤمن» و منها : «یاموسی مرضت فلم تعدنی» وقد کان احدالفقراء‌مریضاً ولم یعده موسی .

۱ـ س۴۳، ی۵۵ فلما اسفونا انتقمنا منهم فاغرقناهم‌اجمعین .

قوله (ص۳۵۳، س۱۶) : «نقیض ذلك الخاطر .....»

هاهنا اشکال و هو: انهذهالترددات کیف یجوز علی النفس الفلکیة؛ انما یجوز علی علی الحیاری الغیر العالمین بعواقب الامور کیف و تردد متردد واحد من بنی آدم لا یحصی فضلاً عن تردد کلهم فی عصر واحد اوفی اعصار فلا بد ان یکون جمیعها فی النفس الفلکیة اولاً، ولا یرتضی به من له ادنی ارتیاض بالفلسفة .

والجواب انه : قدتقرران صور الکاینات جمیعاً منقوشة فی نفوس الافلاك کیف و هی عالمة باوضاع اجسامها و هذه الکاینات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زید فی مسافرته مثلاً لیس فی نفس الفلك لنفسها بل فی صورة زید فیها اولا ثم فی زید الکائن هاهنا فتردد زید «هاهنا» مطابق لتردده هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد فی نفس الفلك بالواسطة بمعنی انها محل لصورة زید التی هی محل التردد بلا واسطة مثل ان یعلم «عمرو» برؤیا صادقة او بالهام او باوضاع اخری ان زیداً یحصل له التردد فی التشمیر للسفر والصورة الخارجیة توافق الصورة العلمیة فلم یأخذ التردد نفس عمرو نعم یصدق ان صورة التردد فی نفس عمرو بواسطة علمه بزید و تردده وبالجملة صورة زید مع جمیع صفاته واحواله من تردده و جزمه و عزمه کلها فی النفس الفلکیة و هذا کما یقال طاعة زید او عصیانه فی العلم الازلی و معلوم ان الصفة مع موصوفها فی العلم .

قوله (۳۵٤، س۳،٤) : «والملك الموکل بالمحو ملك کریم»

کما ان الملك الموکل علی القبض والنزع کریم مجید کعزرائیل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضیاً» ای انحصرت فی الوجود القضائی ولم یتحقق الوجود القدری لاالقدر العلمی ولاالقدر العینی .

قوله : «وعلمت بمكانة هذه‌الاقلام ......» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون‌القلم‌الاعلی» .

قوله : «ففيه اثبات‌المحو....» لعلك‌تقول : المحو دثورالصورة و تصرّمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟. قلت : الثبت باعتبار اسم‌العدم وراسم‌العدم السابق واللاحق هوالوجود ان‌المكتنفان بوجود حاليّ في‌الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم‌الجمع واما اثبات‌الاثبات هناك مع انه‌مصون عن‌المحو والدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات‌المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه ايّاها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانه معقولاتناالكلية....» خزانه معقولاتنا العقل الفعّال ؛ لكن لا باعتبار وجوده‌النفسی بل باعتبار وجوده‌الرابطی بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص٣٥٥، س٤) : «ان للقلب‌الانسانی.....»

فيه تحقيق و تبيين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة المباينة بالنوع بل في‌الوضع لذوي‌الحدود كالنقطة في‌الخط والخط في‌السطح والسطح في‌الجسم والآن في‌الزمان بل هوالقلب‌المعنوی و هی‌اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحدالمشترك مجلسه او موضع قدمه و مدّ ذراعه وسعة باعه طويل سيّما فی خاتم الرسل و عقل‌الكل .

قوله : «و منشأ‌الملائكة العلمية والعمليه ...» يمكن ان يراد باللوح‌المحفوظ مطلق عالم‌المفارقات و ان اريد به‌النفس الكلية كماهوالمتداول علی‌السنتهم فالمنشأية لهما لان لها حقيقه العلم و هی‌التعقل‌للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارةً مع‌الحق....» ای‌انه جامع لكونه ذاوجهين بالفعل‌نعم من‌كان

متخلقاً باخلاق‌الحق تعالى بل متحققاً بـه‌ووجوده ذكرالله لم يشغـله شأن عن شأن والكلام في مطلق‌النبوة واما‌الحقيقة المحمدية «صلى‌الله عليه و آله» فاحـد‌القابه عقل‌الكل [١] .

قوله (ص٣٥٦، س٣) : «وهكذا حال سفراءالله....»

اي ولاته و هداته‌الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص٣٥٦، س٥): «والذكر‌الحكيم»

لما قال‌الله تعالى : «تلك‌الرسل[٢] فضّلنا بعضهم على بعض» والحقيقة المحمدية «صلى‌الله عليه و آله» سيّدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [لي] وبعضهم يتصلون بالاقلام بل بقلـم‌الاقلام اتصالاً[٣] حقيقياً بل بمن في يده‌اللوح والقلم و هو من يقول : من رآني فقد رای‌الله ، ولي مع‌الله......» و كان‌التأسيس خيراً[٤] من‌التأكيد حملنا هنا‌الذكر الحكيم على‌العقول المفارقة‌الكليه والـلوح‌المحفوظ على‌النفوس‌ـ الكلية واللوح‌المحفوظ على‌النفوس الكلية وكونها ذكـرا اما بالنسبة الى ما تحتها فلكونها واجدة لوجودها بنحو اعلى و اتم‌فكل شيء مذكور هنا فهو مذكور هنـاك ذكرا اعلى كما في‌القدسي «اذكروني في‌الخلوات اذكركم في‌الفلوات واذكـروني في‌الملاء اذكركم في‌الملا[٥]‌الاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اى في‌السلسلة‌الطولية النزولية والصعوديه واما ما كان او سيكون في‌السلسله العرضيه الزمانيه فهي مدلول قوله : فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيّده‌العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبه الا ان

اسمه باعتبار وجوده‌النازل عن مقامه‌الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .

١ــ س ٢، ي٢٥٢

الا عجب ما في السلسله‌ء الطوليّة فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجعت المركّبات الى بساطتها ثم بعد التخليّة رأيت التحلية بالنفس النباتيه‌ء و قواها لرأيت عجايب عقليه‌ء فكيف اذا رأيت النفس الحيوانيه‌ء و قواها و كيف اذا رأيت بالنورانيه‌ء فوقها النور الاسفهبد الانساني في الصيصة الانسيّة التي هي السواد الاعظم فحينئذ قضيت آخر العجب .

«خاك و جان پاك، باهم يار شد آدمی ؛اعجوبه؛ اسرار شد

وقد سئل عن سياح اى شيء كان اعجب فيما رأيت ايام سياحتك؟ قال لم ار اعجب من نفسي و عجايب تبدو في السلسلة العرضيّة هي ايضاً باعتبار الاستكمالات الطوليه‌ء من العجايب العقليه‌ء و اما جزئياتها فعجايب عند الحس و اهل الحس كما قال الشيخ الرئيس «ان الناس يتعجبون من جذب المغناطيس مثقالاً[١] من الحديد و يزدحمون لمشاهدته ولا يتعجّبون من جذب النفس هذا البدن و تحريكها اياه ميمنه‌ء و ميسرة و عدواً و هويّاً» و غير ذلك لكونهم اهل الحس .

قوله : «وافرد ذكر الله على الدوام» ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكثرة في القرآن مثل قوله تعالى : «والذاكرين الله كثيراً والذاكرات» و قال : «و لذكر الله[٢] اكبر » .

قوله (ص٣٥٦، س١٢) : «ولياً من اولياء الله.....»

لان الولايّة جنبة اتصال الانسان الكامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبه‌ء التوجه الى الخلق بالاتيان بالآداب لهم فكل نبي ولي ولا عكس .

١ـ س ٣٣، ي ٣٥ ٢ـ س ٢٩، ي٤٥

قوله(ص۳٦۰، س۷): «و تنشق الارض...»

اى يوم تنشق القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون، و تنشق العقول و ينفذ فيها نورالله و تنشق النفوس و تدخل فيها نورالعقول «اقتربت الساعة وانشق القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخية و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلابيب الابدان الدنيوية.

قوله (ص۳٦۰، س۹) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاى انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوى والولوى فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك و بمقام بشريته يناسب البشر فيعلمه شديد القوى و هو يعلم الورى.

قوله (ص۳٦۱، س۵) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضاً اول الدين معرفة الله».

قوله (ص۳٦۱، س۷) : «والقرابين...»

«والقرابين فى هيكل العبادة» كقربانى الحاج فى المنى.

قوله (ص۳٦۱، س۹) : «ويسن...»

«و يسن لهم اسفاراً» و فى الشريعة المحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمه مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضاً انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد.

قوله (ص۳٦۱، س۱۹) : «ثم الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم ولكن فی السلسلة الطوليه‌ی الصعوديه‌ی و هذه المنازل بحسب السير التكوينی و اما منازل السير التكليفی بحسب الطريقة المرتضويه‌ی فهی كالتوبة والانابه‌ی والمحاسبه‌ی والمراقبه‌ی والمروّة والفتوّة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم و غيرها الی الف مشروح فی منازل السايرين وقد قيل :

«از در دوست تا بكعبه‌ٔ دل عارفان را هـزار و يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفی فی قوله : ثم الانسانية من اول درجاتها الی آخر شرفها ثم الملكية علی طبقاتها .

قوله (ص۳٦۳، س۱) : «داعية...»

فالشهوة كالمتقاضی والمحل عليك واللذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص۳٦۴، س٦) : «حب التفرد والتغليب....»

«وفی كل شیء له آية . تدل علی انه واحد[۱]» .

قوله (ص۳٦۳، س۱۱،۱۲) : «ومواجب النفقات....»

ای موجباب النفقات و هی الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه‌ی والقرابه‌ی البعضية ولعل‌ٔ نسخه‌ی الاصل كانت موجبات فان مفاعل جميع مفعل بضم الميم لم يجيیء او لعله جمع[۲] موجب بفتح الميم ای محـل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تـعالی : «واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه» الآية والصدقات ای توزيعها قال الله تعالی : «انما الصدقات[۳] للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

۱ـ والقائل علی بن ابيطالب القيروانی ۲ـ فی جميع النسخ: و مواجب النفقات ..... فی المبدء والمعاد دط ۱۳۱۴ ق‌ص ۳۷۹ س ۱۴... والمعاوضات والمداينات و قسمة المواريث و مواجب النفقات...

۳ـ س۸، ی۱۵، و انما الصدقات س۸، ی۸۷ .

العتق والكتابة هي ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم[1] فيهم خيرا وآتوهم[2] من مال الله الذي اتاكم» والاسترقاق والسبي من احكام الجهاد مع الكفار و يعرفهم ايضا علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الاقارير والايمان جمع اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف على ترك وطي الزوجة بشرايط مخصوصة . قال الله تعالى : «للذين يؤلون[3] من نسائهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجته : «انت على كظهر امي» يريد تحريمها على نفسه قد يكفر ان اراد مواقعتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل[3] ان يتماسا» واللعان هو الملاعنة من كل من الزوجين صاحبه لرمي الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء... ...[4]» .

قوله (ص۳٦٤، س۹) :

«بين النبوة والشريعة والسياسة» احد طرفي البين السياسه- كانه (قدس سره) قال بين النبوة والشريعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص۳٦٥، س٤،٥) :

«تابعه- لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بانعقاد الامامة ولاية عن الله تعالى ولابد ان يكون بتنصيصه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

۱ـ س ۲٤، ی ۳۳
۲ـ س ۲، ی ۲۲٦
۳ـ س ۵۸، ی ٤
٤ـ س ۲٤، ی ٦

قوله (ص٣٦٥، س٦) : «مبدئها نهاية السياسة»

اي غاية السياسة النبوة والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لا اصالية وقد ورد ان امير المؤمنين علي «عليه السلام» كان في الغزوات اذا انتهزت له فرصة «ما» يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية و قد قيل له وقتا: يا امير المؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سل السيوف وما قدر على الحتوف كلها لاجل هذا .

قوله (ص٣٦٥، س١٢) : «واما النهاية....»

«واما النهاية ، فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحا نهاية الشريعة اذ علم انها العود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .

قوله : «في القضية الفاعلة» في كثير . من نسخ الشواهد في القنية في الموضعين وهو الاحسن .

قوله (ص٣٦٦، س٤) : «فافعال السياسة جزئية»

الكلية والجزئية في الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان الفعل كليا والا فلا .

قوله (ص٣٦٦، س١٤،١٥) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سراية آثار الاقوال والافعال التي هي صفات البدن الى النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات و تحذيرها عن السيئات ؛ كما سيصرح : ان كل صفة جسمانية او صورة حسية صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية .

قوله (ص٣٦٨، س٩) :

«في الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص....» و قد نظمت في ابواب

٦ــ في القنية الفاعلة ..... د.ط.

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على اسرارها و حكمها من شاء فلينظر اليه[1] .

قوله (ص۳٦۹، س۱) :

«وقرائة الكلام» و قلت في النبراس :

قرائة القرآن حازت السبق	ناب لسان العبد عن قائل حق

قوله (ص ۳٦۹، س۱۰) :

«واما الصوم» و في النبراس :

و خير صوم ليصير مظهرا	لصمد لا يطعم رب الورى

قوله (ص ۳٦۹، س۱۱،۱۲) :

«واما الحج» و في النبراس :

تبتل للحق ذي الجلال	قسيا اوى قلل الجبال
في هذه الامة رهبانية	ذمت سوى الحجة ربانية
عين بيتا وابتلى و دادهم	اذن غير اذنوا فؤادهم

قوله (ص۳۷۰، س٦) :

«اما الزكوة» و في النبراس :

تعليمك الغير زكوة العاقلة	مما رزقنا ينفقون شاملة
عاملة زكوتها قضا الوطر	شوقية حب الاولى اولو الضرر
سادتنا ؛ زكوة النفس فاهوا	ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» و هؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «انما

۱ـ هذا الكتاب قد طبع على نفقة المرحوم الحاج ميرزا احمد فرهودي الطهراني .قده...

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي‌الرقاب والغارمين وفي سبيل‌الله وابن‌السبيل [۱]» .

قوله : «وفي النقود ربعه» اي ربع‌العشر اذالنصاب الاول في‌الذهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف‌دينار وهو زكوته‌والنصاب الاول في‌الفضة مأتادرهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشره خمسة دراهم و هوالقدر المخرج في الزكوة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شيء» يكون حسرة عليه اما بذل المهجة فلأنه اطلاق من‌الوثاق و خروج من‌التقييد الى الاطلاق .

از وجودم ميگريزم در عدم　　　　درعدم من شاهم‌و صاحب علم

على انه كما قيل :

بالروح طلبت وصله　　　　جا و بنى الروح لنا

فهات من عندك شيء و اماالكمال فكما قيل :

بس تفاخر مكن كه اندرحشر　　　　گندمت كژدمست و مالت مار

و في‌الحديث‌القدسي «اني جعلت‌الراحة في ترك‌الدنيا والناس يطلبونها في تعلقها» واماالاهل والنسوان فهي كماقال اميرالمؤمنين عليه‌السلام :

«دع ذكرهن فما لهن وفاء　　　　ريح‌الصبا و عهودهن سواء»

واماالولد فقال‌الله تعالى : «انما اموالكم و اولادكم فتنة [۲] والله عنده اجر»

۱ـ س ۹، ی ٦

۲ـ س ٦٤، ی ۱٥

عظيــم» .

قوله : «بدواعي هذه‌القوى‌الثلاث» اى قوتى‌الشهوة والغضب و قوةالوهم و اشار الى‌الوهم بقوله : «وجنود ابليس»[1] .

قوله (ص۳۷۲، س٤) : «ان قوام‌الممكن»

اى‌الممكن بالامكان بمعنى‌الفقر و هوالوجود الخاص المتقوم تقوماً وجودياً بواجب‌الوجود؛ و اماالممكن بالامكان‌المشهور و هو وصف‌الماهية فهو دون‌التقوم لان حيث ذاتها حيثية عدم‌الاباء عن‌الوجود والعدم ، فلا سنخية لها معه و قوله : و قوام‌النفس..... اشارة الى حفظ‌المراتب والى ان فى‌النفس‌المجردة القدسية و فى‌ـ العقل «ماهو» ؛ لم هو؟ كما قال ارسطو[2] .فمعرفة الــوجودات الحقيقية بمقوماتهاـ الوجودية- سيما هذين‌الوجودين معرفة‌الله كما قال على «عليــه‌السلام» :«معرفتى بالنورانية معرفةالله» .

قوله (ص۳۷۲، س۷): «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتبــاس من‌الحديث‌الشريف : «العبودية- جوهرة كنهها الربوبية» فان‌العبدـ الحقيقى لا يملك شيئاً لاالوجود ولا صفات‌الوجود ولا افعال‌الوجود كماقرر فى‌الفقه: ان‌العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما فى‌العبد لمولاه؛ فمعرفة‌العبد نفسه معرفة مولاه .

قوله (ص۳۷۲، س۹) : «كذلك‌الالهية والربوبية»

اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علة ومقوم" فمعرفة‌المتقوم بجهة- النورانية" معرفة- المقوم .

۱ــ كما قال ارسطو : ماهو و لم‌هو فى‌المجردات واحد

۲ــ س ۲٦، ی۹۵، سورةالشعراء : و جنود ابليس اجمعــون .

قوله (ص٣٧٢، س١٠) : «اى ليكونوا لى عبيداً»

اشارة الى وجه تفسير المفسِّرين «ليعبدون» بقولهم : «ليعـرفون» بان روح ـ العبادة هو العبوديّة والعابدالحقيقى لابدّ ان يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مرتقياً من مقام التعلّق بالمولى الحقيقى الى مقام التخلّق باخلاقه و من مقام التخلّق الى مقام التحقق و هذا حق العرفان الشهودى و حقُّ اليقين .

قوله (٣٧٢، س١٥) : «والحركة لا يكون الا فى زمان»

حتى الانتقالات فى الكليات فان الفكر معرف بحركة من المطالب الى المبادى و من المبادى الى المطالب فلا بدّ من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال .

قوله (ص٣٧٣، س٥) : «فافضل الاعمال»

اى اعم من القلبيّة واللسانيّة والاركانيه : فان الايقان والتصديق بالمـذكورات ادخل فى حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر واردئها و اسوئها الكفر والغفلة كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص٣٧٣، س١٢) :

«فما ينحفظ به الحيوة على الأبدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبه ما ينحفظ به المعرفة على النفوس وما ينحفظ به مواقع المعرفه و هو ما ينحفظ به الحيوة على الابدان وما ينحفظ به الاموال .

قوله (ص٣٧٣، س١٦) :

«ما يسدّ باب معرفة الله تعالى» و منه سدّ باب الذكر والفكر كسد طرق المتكلّم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص٣٧٣، س٩) : «الا من مكر الله»

كما فى فاعل الخيرات و عامل الحسنات و فى المتنعّمين بالنّعم الاستدراجيّة

والقنوط من رحمته کما فی المرتکب للکبایر الآیس من روح الله .

قوله (ص۳۷٤، س۲۰) : «الغموس»

انما سمی بهذا؟ لانه اذا حلف کذباً بالابطال حق الغیر غمس الیمین صاحبه في البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص۳۷٥، س۱۱) : «کائن بائن»

هذا مثل ما یقال : «الصوفی کائن بائن» والمعنی لبّ موجود بـاین عن الماهیّة فضلاً عن المتعلّق فضلاً عن المحل .

قوله (ص۳۷٦، س۲) : «مجردة عن النسیات»

التی هی محض القشر ، و ایضاً مجردة عن الحکم والعلل التی روعیت فیها و لعلّ النسبة تغلیب علیها فی کلامه (قدس سره)

قوله (ص۳۷٦، س۹) : «ومن کان مقبلا......»

ولم یدر : ان ما ادبوا عنها ریاضات شرعیّة للنفوس وحکمة الاشراق مشروطة بالریاضة فلم یکن حکیماً حقیقیا و ایضاً لم یکن حکیما جامعا اذ الشریعة لیس ظاهرها الا الحکمة الخلقیّة والسیاسة والمنزلیّة و لهذا لا یدوّنها الحکماء فی هذه الاعصار اذ فیما فصّله اهل الشریعة غنیة و باطنهـا الحکمة الالهیة و التالهیّة بل قـرّر ان نفس العمل ایضاً حکمة کما یقال الحکیم : «راست گفتار و درست کردار» .

قوله (ص۳۷۷، س۱،۲) :

«ولهذا قال : ولا نبی بعدی . و ینفث فی روعی» [1] معانی اخری احدها: انـه رأی في ذاته سعةً و حیطةً وجودیّة بتوسع الله وسمته و بقائه بـه بحیث لا یکون بعده الا دولته فلا یکون من الاولیاء الا ورثته ولا سنن الا سنّته کما قال : «آدم ومن

۱ـ والظاهر انه سقطت فی هذا الموضع شیء مثل : واعلم ان هیهنـا.....

دونه تحت لوائي يوم القيامة» و قال : «لوكان موسى حيّاً لما وسعه الا اتباعي» بل في وصيته «وان من شيعته[1] لابراهيم» و ثانيها : انه لا مقام في السلسلة الطولية لاحد بعد مقامه الا مقام الولاية ولا مطمع لاحد فيه كما قيل «ليس وراء عبّادان قرية» فالاول مطلق و هذا بحسب الطول .

و ثالثها : ان يكون بطريق اهل الاشراق القائلين بالادوار والاكوار ؛ ففي هذه ـ الدورة والكورة التي بالعدد المعروف بينهم قد ورد وجوب تكرار نقوش النفوس والاوضاع عندهم اعني اوضاع دورة الثوابت .

قوله (ص۳۷۷، س۳) : «حكم المجتهدين»

والمجتهدون مظاهر النبوة بما «هي هي» .

قوله (ص۳۷۷،س۱۱) : «واما الاولياء...»

الحاصل : ان النبوة التشريعية انقطعت و اما التعريفية فكل من هؤلاء الطوايف الثلاث فيها شريك اعني الاوصياء من الائمة المعصومين والاولياء التابعين .

قوله (ص۳۷۷، س۱۳،۱٤) : «ان في امتي.....»

اي مكلّمين بكلام الملك ؛ محدثين بحديثه و بالهامه اي حقيقته و ان لم يكن رقيقته بل محدثين بنقر الخاطر .

قوله (ص۳۷۷، س۱٦) : «اسمان الهيان»

اي لا يمكن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره في هذا العالم

۱ـ لان خاتم الولاية المطلقة المحمدية هو المهدي الموعود في آخر الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام الولاية و به يقتدي عيسى (ع) الذي كان خاتم ولاية العامة و قد اشبعنا الكلام في شرحنا على المقدمات القيصري .

قوله (ص۳۷۸، س۱۰) :

«ثم جاء على النبى بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيدهم ولمن احد اوليائه فى آخر الزمان مقتدى عيسى[۱] (عليه السلام) : «بهديهم[۲] اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمدية احد القاب العقل الكلى بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيرا بحق محمد و آله صلوات الله عليه و عليهم[۳]



۱ــ قد قررنا فى محله ان المهدى الموعود فى آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

۲ــ س ٦ ى ۹۸

۳ــ قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهور ۱۳۸٦ من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن فى جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلى فى مراتب الالهية شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوى الآشتيانى عفى الله عنه و عن والديه الحمدلله اولا و آخراً و له الشكر سرمدا و دائما والسلام على نبينا محمد و آله ظاهرا و باطنا .

نام‌های اشخاصی که درمقدمه ذکر شده‌اند


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست اعلام
کتاب شواهدالربوبیه

مآخذ متن و تعلیقات

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اثولوجیا	شیخ یونانی	طهران
اولوجیا	افلاطن	
اسفار اربعه	ملاصدرای شیرازی	طهران
احیاءالعلوم	غزالی	قاهره
اسرارالآیات	ملاصدرای شیرازی	طهران
اسفار اربعه	آقامیرزا حسن نوری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمدرضا قمشه‌یی	طهران
انسان کامل	عبدالکریم جیلی	قاهره
اشعةاللمعات	جامی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاهره
اصول کافی	شیخناالکلینی نسخهٔ خطی و چاپی	طهران
الانجیل		
اخوان‌الصفا		قاهره
انوار جلیه	آخوند ملاعبدالله زنوزی	خطی
بحارالانوار	علامهٔ مجلسی	طهران
بدایع‌الحکم	آقاعلی حکیم	طهران
تجریدالاعتقاد	خواجه نصیرالدین طوسی	طهران
تفسیر قرآن	ملاصدرای شیرازی	طهران
تأویلات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
کتاب‌التورات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
تفسیر سورهٔ حمید	صدرالدین قونیوی	حیدرآباد دکن
تمهیدات	عین‌القضات	طهران (انتشارات دانشگاه)
تذکرةالاولیاء	شیخ عطار	طهران
التعرف	کلابادی	قاهره
تعلیقات بر شفا	ملاصدرای شیرازی	طهران
التعلیقات	ابن سینا	خطی

کتاب التوحید	شیخنا الصدوق	خطی وچاپ طهران
تعلیقات بر حکمة الاشراق	ملاصدرای شیرازی	طهران
تعلیقات بر شرح مفتاح	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	طهران
تعلیقات بر فصوص	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	خطی
تعلیقات بر فصوص محیی الدین	الاستاد ابوالعلاء عفیفی	قاهره
تعلیقات بر تجرید (قدیم و جدید واجد)	علامه دوانی	خطی
تعلیقات بر تجرید	صدرالمحققین دشتکی	خطی
تعلیقات بر تجرید	علامه خفری	خطی
تعلیقات بر تجرید	غیاث الدین منصور	خطی
تعلیقات بر تجرید	قطرالدین سماکی	خطی
تفسیر الکبیر	امام فخر	قاهره
جدوات	میر داماد	خطی
حقایق	فیض	طهران
حکمة المشرقیه	ابن سینا	طران
حکمة الاشراق	شیخ مقتول	انستیتوی ایران وفرانسه
حقیقة الصلوة	قاضی سعید	خطی
دیوان اشعار	سنائی	طهران
دیوان اشعار	مولانا جلال الدین	طهران، میرخانی
رسائل فلسفی	ملاصدرای شیرازی	طهران
رسالة الذهبیه	فیثاغورث	
رسالة النیروزیه	ابن سینا	طهران
رسالة القشریه	ابوالقاسم قشیری	قاهره
رسالة الاضحویه	ابن سینا	قاهره
رسالة المضنون بها	غزالی	
زبدة الحقایق	عین القضات	طهران
شرح منازل السائرین	عبدالرزاق کاشی، عفیف الدین تلمسانی	طهران، خطی
شرح نهج البلاغه	ابن میثم	طهران
شوارق	لاهیجی	طهران
شرح اسماء	سبزواری	طهران
شرح گلشن راز	لاهیجی	طهران

شرح فصوص	قیصری، فرغانی، جامی، عبدالرزاق کاشی، قونیوی	
شرح تعرف	مستملی بخاری	حیدرآباد
شرح هدایه	ملاصدرای شیرازی	طهران
شرح منظومه	سبزواری	طهران
شرح اشارات	امام علامه خواجه‌نصیرالدین طوسی	طهران،قاهره
شفا	شیخ رئیس	طهران، قاهره
شرح حکمت‌الاشراق	علامه شیرازی	طهران
شرح تائیه ابن فارض	عزالدین محمود کاشی	طهران
شرح اصول کافی	ملاصدرای شیرازی	طهران
شرح کلیات‌القانون	علامه شیرازی	طهران،تبریز
شرح تجرید	فاضل قوشجی	طهران
شرح هیاکل	علامه دوانی	طهران
شرح تجرید	علامه حلی	طهران
شرح تجرید	شمس‌الدین اصفهانی	طهران
طیماوس	افلاطون	
العوارف والمعارف	سهروردی	طهران
العرشیه	ملاصدرای شیرازی	طهران
فادن	افلاطون	
فتوحات مکیه	محیی‌الدین	قاهره
قوت‌القلوب	لابیطالب‌المکی	قاهره
قاموس‌اللغة	فیروز آبادی	طهران
قبسات	میر داماد	
گوهر مراد	لاهیجی	طهران
مبدء و معاد	ملاصدرای شیرازی	طهران
مبدء و معاد	شیخ رئیس	قاهره
مفاتیح‌الغیب	ملاصدرای شیرازی	طهران
معانی‌الاخبار	ابن بابویه قمی	طهران
کتاب‌النجاة	ابن سینا	قاهره
لمعات الهیه	ملاعبدالله زنوزی	خطی

al-Shawâhid al-rubûbîyah

(*DIVINE WITNESSES*)

by

Ṣadr al-dîn Shîrâzî
(Mullâ Ṣadrâ)

With the Complete Glosses of

Hâjji Mullâ Hâdi Sabziwârî

Edited with Introduction and Notes

by

Seyyed Jalâl al-Dîn Âshtiyâni

Professor of the Faculty of Theology

Meshed University Press

